IMMANUEL KANT

ANTROPOLOGIA DIN PERSPECTIVĂ PRAGMATICĂ

Coordonatorul colecției
„Texte clasice de filosofie":
CLAUDIU BACIU

ISBN 973-99294-4-3

Immanuel Kants Werke
ANTHROPOLOGIE
IN PRAGMATISCHER HINSICHT

Tiparul executat sub c-da nr. 13/2001
la Imprimeria de Vest, Oradea
str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105.
România



IMMANUEL KANT

ANTROPOLOGIA DIN PERSPECTIVĂ PRAGMATICĂ

Traducere, studiu introductiv, note, indice de concepte, bibliografie
de

RODICA CROITORU

EDITURA ANTAIOS
2001

Mamei mele,

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față a *Antropologiei din perspectivă pragmatică* a fost făcută după ediția germană standard, precum o cer exigențele științifice actuale; aceasta este: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. VII. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin, Walter de Gruyter § Co., 1968, text reprodus după cel elaborat de Academia din Berlin și publicat între 1902–1910. Paginația acestei ediții germane se află înscrisă pe marginile din stânga, respectiv din dreapta ale ediției românești, spre a putea servi schimbului internațional de idei. S-au făcut confruntări și cu următoarele ediții germane și franceze pe care le-am avut la dispoziție: 1) *Immanuel Kants Werke. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Zweite verbesserte Auflage. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1800. In: *Immanuel Kants Werke* in Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Arthur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, Benzion Kellermann, Otto Schöndörfer. Band VIII. Vergelegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1923. 2) *Immanuel Kant's Sämtliche Werke in sechs Bänden*. Erster Band. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, Hrsg. Felix Gross, Leipzig, Im Inselverlag, 1912. 3) Immanuel Kant. *Anthropologie*. Suivie des fragments du même auteur relatifs au *Rapports du physique et du moral et au commerce des esprits d'un monde à l'autre*. Ouvrage traduit de l'allemand par J. Tissot. Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1863. 4) Immanuel Kant. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction, présentation et chronologie par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1993. Din păcate, versiunea

dată de Michel Foucault în 1994 nu ne-a fost accesibilă. Tot astfel nu am avut acces nici la versiunea engleză recentă a acestei lucrări: Immanuel Kant. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell, Editor Hans H. Rudnick. Introduction by Frederick Van de Pitte. Carbondale, Il, 1996.

În redarea în limba română a textului kantian am păstrat amploarea frazei, nefragmentând-o spre a facilita lectura. Am lăsat întocmai o particularitate a punctuației kantiene, și anume succesiunea repetată de două puncte, ce desparte unele propoziții particulare, în loc de obișnuitul punct și virgulă. De asemenea, am lăsat întocmai desele explicații introduse prin adverbul „adică", precum era în originalul german.

Din punct de vedere terminologic, lucrarea de față nu ridică probleme speciale în raport cu alte lucrări kantiene, cu excepția marii diversități terminologice a bolilor mintale, unde limba germană este mult mai bogată decât limba română. Un alt caz de dificultate terminologică este reprezentat de distincția dintre *Seele* și *Gemüth*, care în limba română nu se poate face; pe ambele le-am tradus prin *suflet*. Primul termen se caracterizează prin *activitate*, iar cel de-al doilea prin *pasivitate*. Explicații destinate să întregească semnificația celor doi termeni germani se găsesc în STUDIUL INTRODUCTIV. II. *Reabilitarea sensibilității*. b) *Reprezentări clare și reprezentări obscure*. În NOTELE la text sunt menționate cazurile mai dificile de distingere a celor doi termeni. Pentru conceptele kantiene de bază, ca și pentru cele cu probleme deosebite este valabil și pentru această lucrare STUDIUL ASUPRA TRADUCERII pe care l-am elaborat pentru *Immanuel Kant. Scrieri moral-politice*. București, Editura Științifică, 1991.

R.C.

STUDIU INTRODUCTIV

I. Istoricul şi semnificaţia antropologiei pragmatice

Antropologia din perspectivă pragmatică apare pentru prima dată în limba română. Ea face parte din aceeaşi perioadă de constituire a *doctrinei* kantiene ca şi *Metafizica moravurilor* şi *Spre pacea eternă*, a căror versiune românească am dat-o relativ recent: ediţia I-a a celor două în *Scrieri moral-politice*, Editura Ştiinţifică, 1991, iar prima lucrare şi într-o a II-a ediţie revăzută şi adăugită, Editura Antaios, 1999. La fel ca acestea, *Antropologia* înscrie un conţinut specific în cadrul formal stabilit în perioada *critică*. În plus, se poate spune că această ultimă lucrare încheie formal sistemul idealismului transcendental kantian, întrucât este cea din urmă lucrare publicată de filosof în timpul vieţii sale. O altă lucrare cum este *Opus postumum*, la care Kant a lucrat începând cu anul 1795, este mai importantă pentru sistemul kantian decât *Antropologia*, dar prima a fost publicată de studenţii filosofului abia după moartea acestuia.

Din punctul de vedere al elaborării sale, *Antropologia* este lucrarea kantiană cu cele mai multe variante şi cu gradul cel mai ridicat de interdisciplinaritate şi de accesibilitate. Între anii 1772–1789 Kant a ţinut 28 de cursuri de antropologie, care erau foarte frecventate (din totalul de 268 de cicluri de cursuri despre logică, metafizică, geografie, etică, matematică, drept, teologie, pe care le-a ţinut el la Universitatea din Königsberg). Pe baza lor au fost redac-

tate următoarele tratate: *Immanuel Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniss* şi *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, alcătuite după manuscrise de cursuri. Se spune că din ultimul tratat lipsea capitolul despre *plăcerea şi neplăcerea intelectuală*, care se pierduse pe drumul de la Königsberg la Jena, unde s-a tipărit. Un alt tratat de antropologie este *Taschenbuch für Menschenkenntniss und Menschenbesserung*, redactată de Hippel, prietenul lui Kant. Un al patrulea tratat este semnat de Kant şi redactat de Rink, un prieten mai puţin apropiat al autorului. Textul după care am tradus lucrarea de faţă nu este nici unul dintre acestea. El este *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ultimul editat de Kant (cu ajutorul studenţilor care au audiat cursurile sale) şi apărut în anul 1798 la Königsberg la editura lui Nicolovius într-un tiraj iniţial de 2 000 de exemplare (două dintre acestea se află la Biblioteca Naţională din Bucureşti). În 1800 autorul a revăzut prima ediţie şi a apărut ediţia a doua în acelaşi an, de asemenea în 2 000 de exemplare. În 1820 şi în 1833 au apărut ediţiile a patra şi a cincea, care au reprodus ediţia a doua revăzută. Textul său a fost reluat, de asemenea, şi de cel al ediţiei standard al acestei lucrări, care a fost stabilit de Oswald Külpe pentru Academia din Berlin. Faţă de alte ediţii ale aceluiaşi text care circulă în prezent (cum ar fi Cassirer, Felix Gross) diferenţele sunt minore; acestea din urmă numerotează în întregime paragrafele (faţă de textul Academiei din Berlin, care o face până la Partea a II-a, paragraful 89), notele de subsol sunt uşor modificate, echivalenţele latineşti ale termenilor germani diferă nesemnificativ, unele paragrafe au primit titluri, s-au interpolat mici texte explicative sau s-a renunţat la altele.

În momentul apariţiei acestei lucrări Kant avea 75 de ani, satisfacţia de a-şi fi întregit sistemul filosofiei transcendentale, graţie căruia ajunsese la apogeul gloriei sale; totodată el avea mulţumirea sufletească de a îi fi fost recunoscute meritele: era membru al Academiilor din Berlin, Sanct-Petersburg, Sienna şi fusese rector al Universităţii

din Königsberg. Dar pe această culme ființa sa terestră nu se va putea menține mult timp, căci din anul următor – 1799 – sănătatea sa i se va degrada; el va mai avea de trăit încă cinci ani, în care viața îi va apărea foarte apăsătoare, rugându-se uneori lui Dumnezeu să-i ia zilele.

Kant a lăsat domeniul antropologiei pentru sfârşitul carierei sale pentru a-i dedica întreaga sa experiență de om cultivat şi de filosof preocupat să pună în valoare capacitățile cognitive ale ființei umane. În scrisoarea pe care el i-a adresat-o lui Stäudlin din 4 mai 1793 el pune 3 întrebări celebre, puse inițial în *Critica rațiunii pure*, Canonul rațiunii pure, care trasau limitele idealismului său transcendental: 1. ce pot să ştiu (metafizica); 2. ce trebuie să fac (morala); 3. ce pot să sper (religia), care trebuiau să fie întregite de o a patra: ce este omul? Aceasta din urmă nu întârzie să apară. În scrisoarea adresată în acelaşi an prietenului său Marcus Herz, el îi comunica poziția pe care urma să o aibă noua disciplină constituită în jurul omului în sistemul său filosofic: «În această iarnă țin pentru a doua oară un curs personal de antropologie, pe care acum mă gândesc să-l transform într-o disciplină realmente academică... Intenția pe care o am este ca prin aceasta să contruiesc şi să organizez întreaga sursă a ştiinței moravurilor... aşadar, să deschid întregul domeniu al practicului» (*Kant's Vorlesungen*, p. VII).

De-a lungul timpului, antropologia s-a constituit ca o reflecție sistematică asupra *omului*, care înglobează o diversitate de fenomene ce participă la viața sa, şi care treptat au alcătuit tipuri distincte ale acestei discipline generale (respectiv antropologie socială, culturală, fizică, economică, istorică, politică, religioasă, etnologie). Benno Erdmann (*Reflexionen zur Anthropologie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen) susține că antropologia kantiană s-a dezvoltat din disciplinele geografiei morale şi politice, ce făceau obiectul prelegerilor din semestrul de iarnă pe care Kant le ținea începând cu anul 1773–1774, iar numele său provine de la antropologia «scolastică» a lui Platner

(p. 48). O altă sursă a antropologiei kantiene este şi *Metafizica* lui Baumgarten (ediţia a III-a, 1749), pe care Kant a folosit-o drept bază a prelegerilor sale de metafizică; în acea lucrare este menţionată studierea omului, numită de autor *anthropologia philosophica et mathematica sive anthropometria*. Aşadar, chiar dacă nu Kant este creatorul acestei noi discipline, el este cel care a introdus-o ca obiect de studiu în universităţile germane. Sesizând importanţa sa teoretică şi practică, Kant a integrat-o în sistemul idealismului său transcendental, construit în jurul *raţiunii umane*. Ca urmare, el o distinge deliberat de antropologia elaborată dintr-o *perspectivă fiziologică*, ce analizează fragmentar *naturalitatea* omului cu ajutorul biologiei, medicinei, psihologiei; ea va fi o antropologie concepută dintr-o *perspectivă pragmatică*, destinată să întregească filosofia sa teoretică şi practică, oferind astfel o imagine globală asupra omului.

Concepută astfel, această disciplină îşi va păstra unicitatea, deosebindu-se de modul în care antropologia va fi gândită ulterior. Iată cum apreciază punctele sensibile date de această unicitate un interpret american contemporan. Holy J. Wilson («A Gap in American Scholarship: Pragmatic *Anthropology as the Application of Kantian Moral Philosophy*») arată că «ceea ce înţelege Kant prin «pragmatic» şi «antropologie» în lucrarea sa *Antropologia din perspectivă pragmatică* este cu totul străin de sensul lor contemporan. «Pragmatic» are puţin în comun cu pragmatismul american sau cu pragmatica transcendentală continentală. Pentru Kant, pragmatic are semnificaţii diferite, dar în primul rând în relaţia cu Antropologia semnifică opusul teoriei. Ea este chiar mai practică decât filosofia sa «practică». Distincţia germană contemporană dintre «praktisch» şi «praktikabel», unde ultimul *practic* aduce cu sensul englezesc al utilului şi al utilizabilului *[useful, useable]*, ar caracteriza distincţia mai adecvat... Se pare că în zilele noastre nu există nici o disciplină care îşi propune să acopere acelaşi conţinut din aceeaşi perspectivă, mai

ales datorită faptului că noţiunea, din punct de vedere pragmatic, pare a pune în discuţie integritatea metodologică a acestei discipline... Este o disciplină... nici întru totul teoretică, nici practică, dar pragmatică» (p. 403).

Jean Ferrari («La question de l'homme chez Kant conduit-elle à la définition d'un humanisme?») merge mai în profunzime, luând în consideraţie o dificultate de principiu a lucrării kantiene. El apreciază că *Antropologia* kantiană, fiind o disciplină *empirică*, nu poate satisface cerinţele de întemeiere pe principii *a priori* ale idealismului său transcendental; ea «nu răspunde nici exigenţelor unei ştiinţe în sensul formal al termenului, pentru că omul nu este considerat aici doar ca o fiinţă a naturii supusă legilor stricte ale determinismului, nici celor ale unei analize transcendentale, pentru că, fiind o disciplină empirică, antropologia îşi împrumută cunoştinţele de la conştiinţa pe care omul o poate avea despre sine, despre alţii şi despre istoria omenirii» (p. 132).

Aşadar, două sunt obiecţiile de principiu care i se pot aduce *Antropologiei* kantiene: prima este pusă în raport cu statutul contemporan al acestei discipline (ce revendică specializare şi, deci, fragmentare, iar nu înscriere în universalitate), prin care actualitatea sa este relativ afectată. Pentru a răspunde la ea este suficient să ne amintim că autorul ei se disociase dintru-nceput de orice mod de a concepe fragmentat omul, după cum proceda în timpul său *antropologia fiziologică*. Se va vedea, pe parcursul lucrării, că dacă întreaga disciplină nu a trecut proba timpului, multe idei care o alcătuiesc au trecut această probă. Cea de-a doua obiecţie este pusă în raport cu sistemul idealismului transcendental kantian, de care s-ar îndepărta prin caracterul său *empiric*. Această ultimă obiecţie ar putea fi adresată şi încercării de a integra în sistemul idealismului transcedental o altă disciplină empirică cum este *dreptul*. Dar preîntâmpinând-o, în *Principiile metafizice ale teoriei dreptului* Kant întemeiază dreptul pe o disciplină ne-empi-

rică cum este *morala*, spre a îi compensa incapacitatea de a se întemeia pe principii *a priori* proprii.

Cu antropologia el procedează într-un mod asemănător: şi anume subordonând-o ideii centrale a eticii sale, care stipulează că omul este o fiinţă ce acţionează prin *libertate*, în virtutea căreia el devine *propriul său scop final*. Acestea două sunt elementele *a priori* prin care antropologia pragmatică este integrată în sistem. Pe acest traseu între posibilitatea de a se manifesta liber şi realizarea prin libertate a scopului final are loc întregul progres al culturii; în acest scop este necesar să se pună în valoare facultăţile *omului individual*, la a cărui prosperitate se ajunge prin contribuţia *omului* considerat în *universalitatea* sa, prin umanitate. Regăsirea individualului în universal dă calitatea omului de *cetăţean al lumii*, prin care perspectiva antropologică deschisă de Kant se uneşte cu morala, împreună cu care se integrează în societate, consolidând latura pragmatică a idealismului transcendental kantian. Dar această integrare a antropologiei în sistem nu se produce doar odată cu apariţia lucrării care îi este dedicată, ci se poate spune chiar că antropologia îşi întinde tentaculele *avant la lettre* în acest sistem, care este construit în jurul unui *anthropos* elevat, capabil să formuleze principii morale, datorită raţiunii cu care este înzestrat în mod natural. Urmând această direcţie, Frederick Van de Pitte *(Kant as a Philosophical Anthropologist)* susţine că «opera lui Kant este în întregime un sistem antropologic în sens extins, adică un sistem care stabileşte principii *a priori* pentru o concepţie specifică asupra naturii şi a destinului omului» (p. 108). Aceste elemente antropologice prezente în marile lucrări kantiene sunt: în *Critica raţiunii pure*, Canonul raţiunii pure, fericirea ca aspect al binelui suprem al omului; în *Critica raţiunii practice*, elemente de psihologie empirică prezente în facultatea dorinţei; în *Critica facultăţii de judecare*, analiza gustului, a sentimentului, a geniului; în *Religia doar în limitele raţiunii*, analiza antropologică a binelui şi răului existente în natura umană, precum şi obiceiuri religioase

ale popoarelor; în *Metafizica moravurilor*, elemente de psihologia voinței și a sentimentului (p. 33, 108, 109).

II. Reabilitarea sensibilității

a) Eul și conștiința de sine.

În lucrările *critice*, care căutau principiile *a priori* ale cunoașterii (extinsă prin cunoașterea morală și cea estetică) Kant a adus în prim plan facultățile principale capabile să răspundă acestei cerințe: *intelectul* și *rațiunea;* sensibilitatea era lăsată în umbră, datorită slabei sale posibilități de a participa la satisfacerea acestei cerințe. În această lucrare ce face parte dintre cele destinate să construiască doctrina idealismului transcendental în cadrul formal trasat de cele trei Critici, sensibilitatea, care este totuși constitutivă ființei umane, vine să întregească acea perspectivă formală. Așadar, ea este prezentată în diversitatea manifestărilor sale ce stimulează sau perturbă intelectul și rațiunea.

Vom prezenta cele mai importante manifestări ale acestei facultăți sensibile, ce formează specificul lucrării de față. Una ditnre acestea este *subiectivitatea*, prezentă în *eul* persoanei umane, rezident în *conștiința de sine*. Dintre toate ființele lumii, numai omul este înzestrat cu această expresie a sinelui, existentă în gândire, chiar dacă ea nu se poate manifesta. Așadar *eul*, fiind dependent de gândire, este o expresie a *intelectului*. Kant dă ca exemplu situația copilului mic, care îl poartă în structura sa cognitivă, dar nu îl poate conștientiza decât după aproximativ un an de la naștere.

Conștiința eului începe treptat să pună în umbră celelalte preocupări ale ființei umane, ducând la exagerarea sa în *egoism*. În antropologia kantiană, egoismul este echivalentul *impulsurilor* și *înclinațiilor* care în morală frânează aplicarea principiului. Din fericire, acestei manifestări de subiectivitate i se opun alte manifestări de același fel, astfel încât egoismul nu poate avansa nelimitat. Relația egoismu-

lui propriu cu cel al celorlalți prezintă – după Kant – trei aspecte: *logic*, *estetic*, *practic*. Egoismul *logic* se manifestă în *judecată*; de el face dovada cel care nu vrea să țină seama de intelectul, respectiv de judecata celuilalt. Așadar, pentru el, *criteriul adevărului exterior* nu are valoare. Dar, spune Kant, întotdeauna trebuie să îi lăsăm și pe ceilalți să se pronunțe asupra noastră spre a ne putea verifica judecățile și a evita erorile. Din acest motiv, o cultură evoluată trebuie să se bucure de libertatea textului tipărit. Având-o, noi putem deține un mijloc exterior important de verificare a judecății proprii, care este consensul. Desconsiderarea sa este riscantă, ea putând duce la *paradox*; dar când acesta nu este un semn al excentricității vane, ci este doar contrar opiniei generale, *obișnuitului* – completează Kant –, paradoxul poate avea o oarecare valoare euristică prin însuflețirea spiritului, pe care îl îndreaptă către investigații noi. Egoismul *estetic* se manifestă în autosuficiența *gustului* propriu. El contravine cerințelor judecății de gust: și anume de a își formula propria judecată *ca și cum* și-ar da adeziunea și ceilalți. Din punctul de vedere al *Criticii facultății de judecare*, egoistul estetic nu poate formula decât *judecăți* asupra *agreabilului*, dar nu și *judecăți* asupra *frumosului* (care sunt universale). O altă lipsă a acestei manifestări de subiectivitate este aceea că aplecându-se excesiv asupra sa, el nu poate progresa. Egoistul *moral* își limitează scopurile numai la sine, fie că se referă la utilități, fie că se referă la fericirea sa. Dat fiind că voința sa nu se acordă cu rațiunea, datoria nu îl preocupă, prezentându-se ca un *eudemonist*.

Egoismului trebuie să i se opună *pluralismul* – spune Kant –, modul de gândire care nu reduce lumea la sine, ci raportează sinele la lume. El corespunde intenției antropologiei pragmatice, ce prezintă omul ca pe un *cetățean al lumii*. Pluralismul, respectiv egoismul, apar nu numai în comportament și în modul de judecare, ci și în *limbajul* prin care persoanele se adresează unele altora. Egoismul are drept expresie simplul *eu*; pluralismul include și voința celorlalți în ceva mai pretențiosul, dar și mai generosul *noi*.

De primul fac uz oamenii obişnuiţi, iar de ultimul oamenii investiţi cu funcţii importante, precum şi oamenii de cultură şi artă.

b) Reprezentări clare şi reprezentări obscure.

Un alt aspect al *conştiinţei*, pe lângă cel general al *eului* şi egoităţii este şi cel special generator de cunoaştere; o persoană poate avea reprezentări cărora conştiinţa le dă girul său, spre a putea fi prelucrate de intelect. Această temă a făcut deja obiectul Analiticii transcendentale a *Criticii raţiunii pure*. Contribuţia importantă a *Antropologiei* este reversul acestei cogniţii conştiente: cea care se realizează fără ajutorul conştiinţei, prin reprezentările *obscure* (spre deosebire de primele, care sunt numite *clare*).

Spre a înţelege mai bine cum se produc aceste reprezentări, un ajutor preţios ni-l oferă precizările făcute de Kant de-a lungul cursurilor sale de antropologie *(Kants Vorlesungen)*. În *Prelegerile din semestrul de iarnă 1775–1776*, pe baza notiţelor luate de Friedländer şi Prieger, Kant afirmă că *eul* însuşi semnifică *sufletul [Seele]*, care este o expresie a interiorităţii. *Sufletul* considerat în acest sens, ca *Seele*, se deosebeşte de *spirit [Geist]*, ca şi de *sufletul* considerat ca totalitate a facultăţilor cognitive *[Gemüth]*. «*Gemüth* este felul în care *Seele* este afectat de lucruri, este facultatea de a reflecta asupra stării sale, ca şi de a se desemna pe sine şi personalitatea sa. Spiritul sau *Seele* este subiectul gânditor, el este activ, în timp ce *Gemüth* este pasiv... Există – spune Kant – mult rău în *Seele*, dar nu şi în *Gemüth*. Noi simţim durerea în *Seele* şi suntem mâhniţi de această durere în *Gemüth*, iar bucuria o simţim în *Seele* şi plăcerea de a ne fi făcut datoria în *Gemüth*... Conceptul de eu din punct de vedere pragmatic este ideea *cea mai interesantă* la care se reduce totul...» (p. 474).

Perioada *critică* era construită în jurul lui *Gemüth*, ce constituia nucleul teoriei facultăţilor de cunoaştere; *Seele* apărea ocazional, având un sens apropiat de cel psihologic. În perioada *doctrinală*, reprezentată de *Metafizica mora-*

vurilor, importanța celor două sensuri începe să se inverseze, devenind în lucrarea de față complementare, şi iată de ce: «Comoara cea mai mare a sufletului *[Seele]* – precizează Kant – constă din obscuritate. O mare parte a ideilor filosofice se pregăteşte deja în obscuritate. Judecățile care provin din reprezentări obscure trebuie însă să fie clarificate şi *cercetate* (*Ibidem*, p. 479). Aşadar, aici *Gemüth* trebuie să completeze activitatea lui *Seele*.

Kant întregeşte aceste idei în *Prelegerea din semestrul de iarnă 1781/1782*, pe baza notițelor, Menschenkunde, Petersburg. Aici el face precizarea că sufletul omenesc *[Seele]* «se ocupă cel mai adesea de reprezentări obscure, care constituie temeiul reprezentărilor clare, ca şi al tuturor descoperirilor şi invențiilor. Ele joacă un rol atât de mare în acțiunile sufletului uman [*Seele*], încât atunci când un om a putut fi odată conştient de toate aceste reprezentări, el este uimit de rezerva pe care o conțin» (p. 1221).

Odată cu semnalarea existenței intuițiilor şi a senzațiilor obscure, importanța conştiinței scade; căci nu numai că ele au parvenit atât omului cât şi animalului pe altă cale în afara conştiinței, dar această cale pare a fi mai extinsă şi mai influentă decât cea conştientă, creația umană (ştiințifică şi artistică) fiind în cea mai mare parte îndatorată acesteia. Kant se exprimă că față de «câmpul nelimitat» al reprezentărilor obscure, reprezentările clare apar doar ca nişte «puncte» luminoase. Şi noi nu putem fi conştienți de această mulțime de reprezentări, pentru că nu suntem dotați cu facultăți de cunoaştere care să le recepteze. Din acest motiv, una dintre aceste facultăți limitate în performanța sa, şi anume *intelectul*, a imaginat instrumente, «auxiliare artificiale» care să îi extindă capacitatea. Kant dă ca exemplu două astfel de instrumente deosebit de utile omului: *telescopul* îndreptat spre macrosfera boltei cereşti şi *microscopul* îndreptat spre microsfera infuzoriilor. El afirmă că ochiul liber înregistrează aceste macro- sau microimagini, dar nu le poate conştientiza decât cu ajutorul aparatelor. Improvizațiile muzicienilor – spune el – se pot realiza,

de asemenea, grație mulțimii de reprezentări obscure, care formează involuntar anumite structuri ce corespund regulilor de gust. Alte reprezentări obscure în viața ființelor umane se manifestă în atracția exercitată de iubirea fizică; ea este adesea cenzurată de intelect spre a nu șoca convețiile sociale. Kant le numeşte reprezentări *pasive*, față de cele ce reuşesc să impresioneze conştiința şi sunt denumite *active*. Primele sunt stocate în facultatea sufletului şi uneori ele penetrează viața sa conştientă.

c) O facultate nouă apărută pe domeniul sensibilității este *facultatea poetică* cu cele trei specii ale sale: *facultatea formatoare* de intuiții în spațiu (*imaginatio plastica*), *facultatea asocierii* intuițiilor în timp (*imaginatio associans*) şi *facultatea afinității* (*imaginatio affinitatis*). Facultatea *formării* este cea care îl ajută pe artist să creeze forme corporale cu ajutorul imaginației; când ea acționează involuntar (cum ar fi în somn) produsul său este o *fantezie*, iar când ea acționează deliberat, ordonată de liberul arbitru, acesta este o *compoziție*, o *invenție*. În visul apărut în starea de sănătate se spune că forța vitală a ființei umane este relativ activă, putând fi stimulată de afecte, în timp ce forța corporală a aceleiaşi ființe este suspendată. În starea de boală forța vitală slăbeşte, mergând până la stingerea sa şi apariția morții.

Facultatea *asocierii* se îngrijeşte ca reprezentările empirice să se desfăşoare în suflet una după alta. Prin facultatea *afinității* diversitatea reprezentărilor empirice se uneşte în jurul unui centru tematic, evitând divagațiile şi nonsensul, procedând ca şi cum ar ține seama de o regulă dată de intelect.

d) Imaginația este facultatea sensibilității care îşi exercită funcția în actualizarea trecutului prin *memorie* şi a viitorului prin *previziune*. Reprezentarea stărilor trecute se asociază cu reprezentarea stărilor viitoare ale unui subiect ce trăieşte într-un prezent determinat, producând o expe-

rientă unitară şi complexă. Prima secvenţă a acestei experienţe se produce în condiţii optime dacă informaţia se *fixează* rapid în memorie, dacă poate fi *regăsită* cu uşurinţă şi dacă poate fi *păstrată* timp îndelungat. În cazul absenţei unei astfel de perfecţiuni, Kant recomandă încercarea de a face asocieri cu un alt obiect de investigaţie care să stimuleze memoria sau de a întrerupe temporar efortul. Această secvenţă se realizează în vederea celei de-a doua, care este considerată de Kant ca fiind cea mai importantă pentru existenţa umană. Prezentul oferă doar posibilitatea de exprimare sau de concluzionare; dar un intelect ce se respectă nu trebuie să fie absorbit de prezent, pentru că nu acesta îi oferă sursa progresului, ci numai viitorul, respectiv previziunea acestuia.

Viitorul poate fi adus în prezent fie ca o *presimţire*, care este un sens ascuns a ceea ce încă nu a devenit prezent, fie ca o *prevestire*, care este conştiinţa viitorului produsă de reflecţia asupra legii cauzalităţii. Kant taxează presimţirea drept o «himeră», întrucât o consideră o manifestare a sensibilităţii, şi nu una extrasensibilă, paranormală – ceea ce şi este. Simţirea a ceva – spune el – nu poate fi decât prezentă, dat fiind că sensibilitatea nu se exercită decât asupra obiectelor, care se cere să fie prezente. Dacă însă aici sunt antrenate concepte obscure – continuă el – atunci trebuie să se încerce clarificarea lor. Apărută adesea sub forma *îngrijorării*, presimţirea este produsă de cauze fizice, apărând înaintea obiectului său, care rămâne nedeterminat. Iluminaţii prevăd revelarea unor mistere, pentru a căror receptare oamenii obişnuiţi nu sunt dotaţi cu capacitatea necesară.

Alte trei posibilităţi de a aduce viitorul în prezent sunt: *prevederea* (o viziune anticipată conformă legilor experienţei), *prezicerea* (o viziune anticipată contrară legilor experienţei) şi *ghicitul* (o inspiraţie determinată de o cauză supranaturală, care din acest motiv se numeşte şi *divinaţie*. Din prima categorie fac parte astronomia şi meteorologia.

Din ultima categorie fac parte astrologia, căutarea de comori, alchimia, şamanismul, auspiciile şi haruspiciile.

Un alt mod de relaţionare a *trecutului* cu *prezentul* şi *viitorul* îl produce *facultatea de desemnare*, care uneşte viitorul (viziunea anticipată) cu trecutul în vederea cunoaşterii prezentului. El este dezvăluit prin desemnare sau semnalare, cu gradul său superior numit *evidenţiere*. Acest gen de cunoaştere se foloseşte de *simboluri* şi se opune cunoaşterii *discursive* (unde semnul însoţeşte conceptul spre a îl reproduce ocazional). Intelectul se foloseşte de simboluri, prin analogie cu intuiţiile, la care se aplică conceptul intelectului. În cunoaşterea teoretică intelectul se foloseşte de *scheme* alcătuite din intuiţii empirice. În cunoaşterea simbolică intelectul se foloseşte de simboluri *ca şi cum* s-ar folosi de scheme cu un conţinut intuitiv. În *Critica facultăţii de judecare*, aceste acte ale sensibilităţii (de schematizare şi de simbolizare) erau numite *hypotipoze*, adică transpuneri ale unei forme abstracte – fie a intelectului, fie a raţiunii – într-un mod sensibil de redare.

Cunoaşterea simbolică este expresivă şi bogată în imagini, dar ea este săracă în posibilitatea de a exprima abstracţii, pentru că relaţia dintre forma abstractă şi conţinutul concret pe care îl cuprinde este indirectă, rezultând un fel de aproximaţie.

Un fel nepotrivit de a folosi simbolurile este considerat de Kant cel practicat de misticul suedez Swedenborg. El considera fenomenele reale ale lumii în care trăim drept simboluri ale unei lumi inteligibile, pe care ne-o putem doar imagina. Acest procedeu este caracterizat drept *fanatism* şi *exaltare*; el l-a intrigat într-atât de mult pe Kant, încât datorită lui a modificat sensul termenului *exaltare* (*Schwärmerei*), care prin tradiţie avea o conotaţie pozitivă, transformându-l într-un termen negativ.

Alături de simboluri, *semnele* sunt prezenţe viitoare în viaţa prezentă. Kant le divizează în *arbitrare* (artificiale), *naturale* şi *miraculoase*. Semnele arbitrare circumscriu universul social şi cultural al fiinţei umane. Ele sunt ale:

fizionomiei, grafice (literele), muzicale (notele), cifrele, armoariile. însemne obişnuite ale serviciului (uniforma şi livreaua), însemne de excepţie pentru anumite servicii (decoraţiile), însemne ale deserviciului adus umanităţii (înfierarea) şi altele.

Pentru cultura umană limba reprezintă mijlocul cel mai important de desemnare a ideilor şi de comunicare interumană. Şi cu toate că acesta este un mijloc general de comunicare, facultatea de desemnare poate fi deficitară, ceea ce atrage perturbări de comunicare (Kant spune că cel mai adesea se întâmplă atunci când semnele sunt luate drept lucruri şi invers). Acest fapt – spune el – face ca în general, în vorbire oamenii să se înţeleagă, dar asupra conceptelor lor mai puţin.

Faţă de lucruri, semnele *naturale* fac posibil fie un raport *demonstrativ*, fie de *prognoză*. De primul fel sunt anumite semne clinice ce indică prezenţa unei boli, fumul ce dezvăluie prezenţa focului, roşeaţa din obraji care este o consecinţă a efortului fizic sau a onoarei afectate. De al doilea fel sunt comemorările defuncţilor obişnuiţi cu semne obişnuite (cruci, cavouri) şi comemorarea defuncţilor de excepţie cu semne de excepţie (piramide, mausolee), urmele lăsate de fostele mări sau de vulcani, ruinele din siturile turistice celebre care dau seama asupra artei şi a civilizaţiei antice. De al treilea fel sunt cele practicate în astronomie sau în astrologie (prima fiind considerată o prognoză sigură a evenimentelor din lume, iar a doua o prognoză «fantastică» şi «puerilă»).

Semnele *miraculoase* citate sunt cometele, sferele de lumină ce explodează în aer, aurorele boreale, eclipsele solare şi lunare; se întâmplă ca unirea a două sau mai multe dintre ele să coincidă cu războiul sau cu mari epidemii de ciumă sau de holeră. Oamenii cred că ele înştiinţează asupra sfârşitului lumii.

Kant consideră un «joc» al imaginaţiei cu omul luarea semnelor drept lucruri, spre a da celor dintâi forţă şi realitate interioară. După el aceasta este o dovadă de supra-

solicitare a sensibilității, care nu face altceva decât să ne indice superioritatea conformării cerințelor intelectului. Prima cale a făcut ca traiectoria Lunii să fie divizată în 4 faze ce cuprind un număr întreg de 28 de zile; pe această bază arabii au alcătuit zodiacul în 28 de case ale Lunii cu pătrare formate din 7 zile. De aici a rezultat importanța mistică a numărului 7, care și-a întins tentaculele asupra Creației, asupra sistemului planetar ptolemeic, asupra gamei tonale, asupra celor 7 culori ale curcubeului, asupra celor 7 metale de bază, asupra anilor climaterici. Alături de numărul 7 și numărul 13 are o semnificație mistică (negativă) în cultura europeană, iar în cea indiană și în cea chineză numărul 9.

III. Reconsiderarea facultăților de cunoaștere din perspectiva antropologiei pragmatice

a) Starea de normalitate. Deasupra acestor manifestări ale sensibilității se ridică *intelectul;* el este o facultate superioară de cunoaștere, întrucât operează prin reguli și concepte, cu ajutorul cărora el duce la cunoașterea obiectului și la adevăr. Un astfel de intelect care procedează corect este numit *sănătos*. Pretențiile sale nu depășesc «adevărata trebuință», față de care agerimea și profunzimea rămân doar un lux rar accesibil. Deși el este o facultate naturală, el poate fi perfecționat prin dobândirea de reguli și concepte. Cu el se acordă *facultatea de judecare*, care este considerată «cea de-a doua facultate intelectuală». Ea nu poate fi dobândită prin învățare (căci atunci ar trebui să aibă reguli generale cărora să le subsumeze cazurile particulare), ci ea este doar exersată și maturizată în experiență. Varietățile sale sunt: *tehnică* (ceea ce poate fi înfăptuit), *estetică* (ceea ce este convenabil) și *practică* (ceea ce se cuvine). Prin acestea ea face trecerea de la *intelect* (gândirea conformă generalității regulii) la *rațiune* (care reduce particularul la universal).

b) Starea de boală. Pe lângă normalitatea sau sănătatea facultăților sufletului, care au făcut obiectul celor trei Critici, există și posibilitatea ca acestea să fie pasibile de *eroare* sau de *slăbiciune*. Bolile acestei facultăți generice sunt *tristețea* (ipohondria) și *tulburarea sufletului* (mania). Celei dintâi nu îi lipsește conștiința înlănțuirii defectuoase a ideilor, dar îi lipsește o rațiune eficientă care să o poată regla. Celei de-a doua îi lipsește cenzura conștiinței și, ca urmare, înlănțuirea ideilor este arbitrară. Lipsa conștiinței atrage după sine și lipsa regulii de procedare, în locul căreia apare o regulă *sui generis*, opusă regulilor obiective ale experienței. Imaginația care nu se acordă cu legile experienței generează oameni capricioși, *fantaști*, ce visează cu ochii deschiși (după cum este caracterizat și Swedenborg, care era înzestrat cu un puternic dar al previziunii). Când intervine afectul, aceștia devin *entuziaști*. Alte tulburări ale sufletului, cum ar fi nerozia, nesăbuința, imbecilitatea, nebunia, prostia, sminteala, mania se deosebesc între ele atât din punctul de vedere al gradului, cât și al indisponibilității sufletului.

O slăbiciune frecventă a sufletului este *deturnarea* atenției de la unele reprezentări dominante și îndreptarea ei către altele cu totul diferite. Ea este fie voluntară numită *împrăștiere*, fie involuntară numită *neatenție*. Dimpotrivă, atașarea prea mare față de o reprezentare prin imaginația reproductivă când devine obișnuință poate degenera în *demență*. În societate ea poate apărea sub forma unor teme de erudiție gratuită. O expunere publică formală sau neformală făcută în mod expres sau improvizat trebuie să evite aceste neajunsuri. În acest scop, ideile trebuie să fie structurate în jurul unui centru tematic și să se conducă după trei cerințe: 1. să se acorde atenție celor spuse *în prezent* spre a fi expuse cu claritate; 2. acestea să se raporteze la ceea ce s-a spus *anterior*; 3. să se anticipeze ceea ce se *va spune*, pentru a forma un întreg în care trecutul, prezentul și viitorul să se prezinte echilibrat, atrăgând atenția ascultătorului.

În pofida marii diversități a tulburărilor sufletului, Kant remarcă faptul că acestea prezintă totuși o coordonare *sui generis* într-un sistem; ea – spune Kant – este produsă de natură, care caută și în aceste cazuri de abatere de la starea de normalitate să nu lase inactivă latura animalică a omului, chiar dacă facultatea de cunoaștere este deficitară.

c) Starea de excepție. Precum există scăderi naturale ale facultății de cunoaștere, tot astfel există şi excese ale acesteia, ce apar ca talente sau daruri naturale. *Talentul* facultății de cunoaştere nu este influențat în mod covârşitor de instruire, zestrea naturală trebuind să fie îndeajuns de puternică spre a o compensa. Varietățile sale sunt: *agerimea productivă*, *sagacitatea*, *originalitatea* în gândire sau *geniul*. Agerimea este capacitatea de a asocia după legile imaginației reprezentări eterogene, dar care se pot pune în valoare în mod reciproc. Ea este o facultate a intelectului, care ulterior necesită şi sprijinul facultății de judecare, spre a transforma jocul agerimii într-o îndeletnicire serioasă, care să limiteze libertatea neîngrădită a gândirii; şi, în cele din urmă, spre a da valorii particulare a efectelor sale o valoare universală.

Sagacitatea sau darul investigației constă dintr-o judecată anterioară determinată din sine asupra posibilității de aflare a adevărului. În acest scop sunt antrenate ipoteze, se aplică reguli, se urmăresc principii, se procedează prin analogie. Spre a ajunge la natura lucrurilor Bacon, care a folosit metoda experimentală, ne poate învăța câte ceva, dar el nu ne poate garanta succesul investigației care – consideră Kant – trebuie să vină numai din capacitățile personale. Această strategie a principiilor, regulilor, analogiilor ne demonstrează că nu se cercetează niciodată la întâmplare, deşi aceasta nu este cu totul superfluă. Dar spre a putea fi folosită atât ea cât şi procedeele de mai sus, este necesară existența unui *dar al investigației;* el nu poate fi transmis şi altora, ci numai cel înzestrat astfel poate spune

cum procedează el. Combinarea acestor elemente duce la *creația științifică*.

Talentul de a descoperi ceva ce nu existase anterior este numit *geniu*. Aici conceptul de geniu se extinde în raport cu cea de-a treia Critică, unde el era localizat doar la arta frumoasă, stipulându-se expres că «prin geniu natura nu prescrie reguli științei» (Im. Kant, *Critica facultății de judecare*. Traducere de Vasile Zamfirescu și Alexandru Surdu. Note și comentarii, Indici de concepte și de autori, bibliografie, de Rodica Croitoru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 203). Așadar, geniul era talentul de excepție ce dădea artei regula din propria sa facultate productivă. Dacă el poate prescrie regula pentru un domeniu al cunoașterii, el are o valoare de *model*, de exemplar unic ce trebuie urmat. Unicitatea sa este o consecință a creativității sale; ca atare, geniul folosește cu precădere facultatea *imaginației*, care este o facultate creatoare, mai puțin constrânsă de reguli decât altă facultate. Imitația este străină geniului, dar comună învățării prin reguli. Totuși – spune Kant – nici geniul nu este scutit de respectarea unor reguli, cum este cea a *adevărului* în prezentarea obiectului gândit. În *Prelegerile din semestrul de iarnă 1777/1778*, pe baza notițelor Pillau, Kant dă ca exemplu al elaborării regulii proprii și al învățării după regulile date de alții *filosofia* și *matematica*. Prima este apreciată ca o știință a geniului, iar cea de-a doua ca o știință a învățării (p. 784).

Spiritul este considerat principiul *vital* al omului, care însă nu se identifică cu geniul, pentru că spiritului nu i se cere originalitate (fiindu-i permisă și imitația), ci numai spontaneitate, agerime și atractivitate. Făcând această distincție între conceptele de *spirit* și *geniu*, Kant s-a apropiat de uzanțele limbii germane, unde *geniul* apare ca un *spirit propriu (eigentümlicher Geist)*; această semnificație s-a păstrat din limba latină, unde *genius* avea aceeași caracteristică. Kant definește *spiritul (Geist)* ca pe *sufletul (Gemüth)* stimulat de idei. În cazul său, *imaginația* primește *a priori*

un *model* pentru *forma* sensibilă pe care o prezintă. Față de el, gustul este doar facultatea ce judecă acea formă unificatoare. El subordonează ideile *formei*, conform legilor imaginației productive. Spiritul și gustul se unesc în produsele artei frumoase, cum ar fi poezia, pictura, arta grădinilor, versificația, arhitectura, muzica. În *Critica facultății de judecare*, unde spiritul nu făcea parte dintre conceptele de prim plan – ca de altfel în întreaga perioadă *critică* – spiritul nu este pus în relație cu gustul, ci numai cu geniul.

Facultatea *gustului* este considerată ca fiind definitorie pentru ființa umană în genere, după cum este și pentru aceeași ființă în calitatea sa de creatoare și de iubitoare a frumosului; și deși *Antropologia* reia ideile principale asupra gustului din *Critica facultății de judecare*, de această dată ne confruntăm cu o paletă mult mai largă și cu un accent mai pronunțat asupra cuantumului de subiectivitate decât în perioada critică. Astfel, el este definit prin proprietatea organelor fizice respective (limbă, palat, gât) de a fi afectate odată cu ingerarea de alimente (§ 67). În cea de-a treia Critică același termen era definit ca «facultatea de apreciere a unui obiect sau a unei reprezentări printr-o plăcere sau neplăcere...» (p. 103). Diviziunea sa purta asupra *frumosului* și *agreabilului*. De această dată speciile sale sunt: *distinctiv* și *afectiv*. Prima specie a gustului poate ajunge la un acord *universal* cu privire la obiectul său, iar a doua numai la unul *particular*.

Fiind o facultate, gustul nu alege numai pentru sine prin *percepție*, ci și pentru ceilalți printr-o *regulă*. Această regulă este *empirică*, atunci când ea nu cere *universalitate* și *necesitate*. De acest gen sunt diferitele modalități de servire a mesei (Kant dă ca exemplu începerea prânzului cu supa la germani și cu aperitive la englezi).

El menționează că poate exista și un gust afectiv care să aibă o regulă întemeiată *a priori*, ce dă seama asupra *necesității* și *universalității*, asemeni cazului specific al sentimentelor de *plăcere* și de *neplăcere*. Aici este antrenată și *rațiunea*, care cercetează dacă judecata respectivă poate

fi dedusă din principii raționale şi demonstrată. Spre deosebire de gustul numit *reflectens*, care se orientează după o regulă empirică, acest gen de gust *raționant* este numit *reflexus*.

Alături de latura subiectivă, *Antropologia* mai scoate în evidență şi latura *socială* a gustului. În *Critica facultății de judecare* aceasta era doar sugerată prin postularea *asentimentului* universal, unde ceilalți trebuiau să formeze o comunitate socială în cadrul căreia era posibilă o apreciere asemănătoare pe baza unor uzanțe şi facultăți comune. De această dată este invocată direct *situația socială* care face posibilă comunicarea reciprocă (chiar dacă ea nu este întotdeauna participativă, îndeosebi în perioadele de început ale omenirii, caracterizate ca fiind *barbare*).

Mai mult, Kant sesizează aici prezența unei facultăți a judecării *sociale* a obiectelor exterioare în imaginaţie. *Libertatea* pe care o simte sufletul în jocul imaginilor (în cadrul sensibilității) se datoreşte relațiilor cu ceilalți oameni. Sentimentul rezultat din această libertate întemeiată social este *plăcerea*. Validitatea sa *universală* duce la conceptul de *lege* şi, implicit, la posibilitatea de a fi dată prin *intelect*, care este facultatea reprezentării universalului. De aici rezultă că *judecata de gust* este atât o *judecată estetică*, cât şi o *judecată intelectuală*. În *Critica facultății de judecare*, judecata de gust se identifica cu cea estetică (pentru că se exercita asupra domeniului estetic), iar judecata intelectuală era strict cognitivă (conformă conceptelor). *Sublimul*, care nu este în mod expres nici *frumos*, nici *agreabil*, nu este pus în relație cu gustul. Dar o relație implicită el are cu frumosul, căci – spune Kant – reprezentarea sublimului poate şi trebuie să fie frumoasă în sine (§ 67), altminteri i-ar lipsi rafinamentul necesar reprezentării estetice care trebuie să fie atrăgătoare. Datorită acestei afinități, sublimul nu se opune frumosului; el este doar contrapartea sa, pentru că alături de afinitatea față de forma frumoasă sublimul dezvăluie *forța* şi *măreția* ființei umane.

Gustul este un *simț formal*, ce manifestă receptivitate față de un gen de plăcere care poate fi împărtășită cu ceilalți oameni (§ 69). De aici rezultă că această plăcere nu este particularizată doar la un subiect, ci și la ceilalți subiecți; ea se bucură de validitate *universală*, dat fiind că are *necesitate*. Având un principiu *a priori* ce asigură aceste două calități importante pentru statutul său științific, acordul dintre plăcerea subiectului și satisfacția celorlalți în raport cu prima are loc conform unei *legi* universale rezultată din rațiunea celui ce simte în acest fel. Așadar, spune Kant, satisfacția de acest gen, din punct de vedere formal se supune principiului *datoriei*.

Dat fiind că gustul are numai afinități *formale* cu datoria, el favorizează moralitatea, dar la modul *exterior*. Civilizarea omului ca o consecință a cultivării gustului său nu duce necondiționat la *binele* moral, ci numai îl «îndreaptă către acest context» prin efortul său de a fi agreabil celorlalți. De aici rezultă că gustul este un gen de «moralitate considerată ca un fenomen exterior». Aici un fenomen exterior, o *aparență* este considerată o *valoare* (ceea ce contrazice ideile kantiene inițiale asupra valorii întemeiate pe *legea morală* și pe omul ca *scop în sine*, situate la nivelul noumenal). În *Critica facultății de judecare*, relația dintre gust și moralitate era demonstrată prin intermediul analogiei: subiectul apreciază valoarea altora așteptând, la rândul său, să fie apreciat și el, ca și cum aceștia ar avea o datorie față de el. De asemenea, *suprasensibilul* era invocat ca fond al judecății de gust. În cazul de față el nu este invocat. Dar ceea ce nu putea apărea în cadrul formalismului estetic în care evolua cea de-a treia Critică sunt *observațiile antropologice* asupra gustului; ele apar în lucrarea de față, fiind cele care au făcut această problematică foarte actuală (§ 71). Dintre ele face parte și fenomenul *modei*. Acesta are la bază – spune Kant – o *lege a imitației* celui care deține o poziție inferioară în raport cu superiorul său, a copilului față de adult, conform căreia nu este de dorit rămânerea într-o stare de inferioritate, chiar dacă *uti-*

litatea nu este luată în considerație în această privință. Dat fiind că în cazul fenomenului modei fondul este imitația și servilitatea față de exemplul dat de o mare parte a societății, orice valoare interioară este exclusă. De aceea, ea este considerată de Kant o *vanitate*, putând fi atinsă de *nebunie*. Cel care nu face dovada unui astfel de gust al modei situându-se în afara sa este numit *demodat*. Cel care nu pune preț pe modă este considerat un *excentric*. Intuind impactul social al modei (mai ales în secolele ulterioare) Kant afirmă că «este de preferat să fi întotdeauna un smintit în modă decât un smintit în afara modei», deși uneori ei îi este sacrificată adevărata utilitate și chiar datoria (ibidem).

Dar după cum legea modei este schimbarea, atunci când imitația se fixează ea devine *întrebuințare*, ieșind din sfera gustului. Când cei care au dat *tonul* modei au renunțat la ea, aceasta se mai păstrează încă la periferie. Moda caută noutatea și, din acest motiv, ea poate degenera în *extravaganță* și uneori în *urâțenie*.

Kant nu pune în relație, după cum ne-am aștepta astăzi, *luxul* cu *moda*, ci cu *bunăstarea* socială. Așadar, el ne prezintă luxul ca pe un «exces de bunăstare socială făcut *cu gust* în cadrul existenței sociale» (§ 72); el nu are tangențe cu existența casnică. Fiind un exces, o «cheltuială inutilă» ce duce la sărăcire, luxul se opune prosperității sociale. Același exces lipsit de gust este *sibaritismul* public. Dacă primul poate avea o oarecare întâlnire cu cultivarea poporului în artă și știință, cel de-al doilea duce numai la decădere sa. *Modul bun de viață* exclude aceste două extreme, stabilind un acord între prosperitate și sociabilitate.

d) Afecte și pasiuni. Înclinația care nu poate fi cenzurată de rațiune se numește *pasiune*. Sentimentul de plăcere sau neplăcere al stării prezente necenzurat de *reflecție* este *afectul* (§ 73). Atât pasiunile cât și afectele, manifestându-se cu violență sunt considerate *boli ale sufletului*, ce nu au o întâlnire bună cu rațiunea legiferatoare.

Afectul este o modalitate surprinzătoare de manifestare a sensibilității, ce atentează la liniştea sufletului, făcând imposibilă intervenția reflecției. Contrariul său este *flegma* în sensul său bun: cea care nu este privată de pierderea forței vitale şi nici de reflecție. Ea este caracteristică omului curajos (§ 74).

Pasiunea, deşi este o dispoziție a sufletului care se aseamănă cu afectul din punctul de vedere al forței cu care se manifestă, ea aparține facultății dorinței (deci rațiunii practice). Dar față de afect, ea este întotdeauna însoțită de reflecție şi se pregăteşte în timp. Ca atare, pasiunile pot coexista cu greutate cu afectele.

Râsul, ca o bucurie însoțită de afect şi *plânsul* însoțit de senzația dureroasă de mânie sau de neputință constituie eliberări de un obstacol din calea forței vitale, având un rol benefic asupra sănătății. În acest context, afectele pot avea un rol benefic pentru viața umană. Alte afecte ce stimulează forța vitală direct sau indirect sunt: sinceritatea, pudoarea, mirarea.

În raport cu afectele, pasiunile nu sunt surprinzătoare, ci au loc conform unui principiu subiectiv (o maximă), prin care se urmăreşte un anumit scop dat de înclinația sa. Invocarea scopului antrenează într-o oarecare măsură rațiunea; de aceea pasiunile sunt caracteristice ființei umane duale. Ființele sub-umane (ne-raționale) cum ar fi animalele sau ființele supra-umane, strict raționale nu au pasiuni. Totuşi, dat fiind că rațiunea este subordonată în acest caz înclinației, pasiunile sunt considerate «cancere» ale rațiunii pure practice (§ 81), datorită evitării ofertei raționale a principiului şi complacerii în oferta inferioară a sensibilității. Ele afectează şi libertatea individului: dar în timp ce afectele prejudiciază pe moment libertatea, pasiunile o fac pe termen îndelungat.

e) Fericire şi lege morală. În cadrul extins prin laturile *subiectivă* şi *socială* ale *Antropologiei*, Kant reia relația care a străbătut principalele sale lucrări practice, şi anume

cea dintre *legea morală* și *fericire*. Urmărirea legii morale prin exercitarea *datoriei* duce la *binele moral*. Urmărirea fericirii prin aplicarea unor principii cu valoare subiectivă duce la *binele fizic*. În contextul raționalist (în sensul de non-subiectiv și non-social) al *Criticii rațiunii practice*, cele două feluri de bine erau unite în *antinomia* practică într-un progres moral posibil prin postularea ideilor transcendentale de *Dumnezeu*, *libertate* și *nemurire a sufletului*. În acest context, în care *realismul* lucrării de față se împletește cu cadrul *idealist* al sistemului, Kant afirmă că aceste două feluri de bine «nu pot fi *combinate*» (§ 88), ci întrucât ele au principii diferite, «s-ar neutraliza și nu ar realiza scopul adevăratei fericiri». Și ele sunt diferite, pentru că diferite sunt și cele două laturi ale ființei umane, *sensibilă* și *rațională*. Iar scopul omului «bine educat» se realizează prin cultivarea amândurora, ajungând să dea fericirii un sens civilizat *(gesittet)*. Un astfel de mod civilizat de a uni cele două laturi ale ființei umane în *societate* este *umanitatea*. Prin ea nu se înțelege gradul în care se atinge o astfel de fericire superioară, ci calitatea unei fericiri sau înclinații în general limitate de legea morală. Cu alte cuvinte, trebuie exclusă orientarea laturii sensibile către pasiune și îndreptarea ei către raționalitatea principiului; pasiunea poate prejudicia scopurile celorlalți cu care formăm o comunitate socială, pe când un principiu rațional cultivă demnitatea persoanei, neafectând scopurile acesteia. Modul de a înțelege relația fericirii cu moralitatea în cadrul social este ilustrat de Kant cu o «masă bună într-o societate aleasă» (§ 88). Regulile unui banchet de bun gust, apt să însuflețească societatea sunt: un număr optim de convivi, teme de conversație de importanță generală, accesibile tuturor dar interesante, un ton moderat al discuției raportat la conținutul acesteia, glume introduse ca un fel de pauze de destindere, armonie între idei și felurile de bucate spre a asigura sănătatea mentală și fizică a comesenilor, necesitatea evitării familiarităților. Toate acestea nu constituie elemente ale

virtuții, ci modalități de integrare socială a binelui *fizic*, din care face parte și fericirea (partenera de dialog a virtuții).

IV. **Teoria *naturală* universală a semnelor *(semiotica universalis)***

a) Caracterul. Din perspectivă *pragmatică*, termenul *caracter* are două sensuri: *fizic* (unde există o diversitate, conform alcătuirii naturale) și *moral* (unde există doar unul sau deloc, și se referă la voința care se călăuzește după principii). Așadar, ceea ce este caracteristic ființei umane se poate diviza în elemente: 1. *naturale*, 2. de *temperament*, 3. de *caracter* (II. Caracteristica antropologică).

1. Naturalitatea se regăsește mai mult în *sentimentul* de plăcere și de neplăcere prin care un om este afectat de altul (în interioritatea sa) decât în *facultatea dorinței*, unde viața se manifestă la un nivel interior (al sentimentului moral și al principiului) și la un nivel exterior (al acțiunii).

2. Temperamentul definește constituția corporală și complexul care pune în mișcare forța vitală, având două specii: temperamente ale *senzației* (sangvinul, melancolicul) și temperamente ale *activității* (colericul, flegmaticul).

3. Caracterul ca mod de a gândi este rezultatul principiilor practice ale persoanei. El are *valoare* prin sine; celelalte calități bune ale individului și utile vieții sale nu au mai mult decât un *preț de piață*, ce pune omul în situația de a fi folosit la ceva. Față de aceste două valori, temperamentul are un *preț de afecțiune* (provoacă plăcere, destinde).

b) Fizionomia ne oferă alte semne pentru a descifra omul; ea este definită ca «arta» prin care interiorul omului este apreciat după cum apare el în exterior, după modul său de a simți și de a gândi reflectat în figura sa (în starea de sănătate). Deși studierea fizionomiei era înfloritoare în timpul lui Kant, acesta nu îi acordă un credit prea mare, dat

fiind că – spune el – caracteristica fizionomică, de altfel incontestabilă, nu poate fi descrisă prin concepte. Ea este o *formă* ce dă seama asupra unor înclinații sau facultăți ale subiectului, care poate fi înțeleasă prin imagine și prezentată în intuiție. Ca atare, ea nu se poate ridica la exigențele unei științe. Ceea ce se poate aștepta de la o astfel de disciplină este doar «cultivarea gustului» față de unele maniere și uzanțe; ea trebuie să fie susținută de o analiză a cunoașterii omului în general, precum și a mediului său natural și social. Nesiguranța investigației fizionomice provine și din faptul că figura umană este pusă în mișcare de o *mimică* influențată de afecte, care sunt variabile.

V. **Cuplul uman**

Ca un bun păstrător al tradiției, Kant consideră că unitatea dintre cele două sexe în vederea conservării speciei nu trebuie să se bazeze pe egalitate căci, spune el, aceasta nu ar putea fi asigurată datorită *egoismului* reciproc al partenerilor. Pentru o bună înțelegere socială a cuplului uman, ca și pentru menținerea unității sale este necesar ca una din părți *să se supună*, iar cealaltă să își manifeste superioritatea spre *a supune*. În privința acestei relații de inegalitate omenirea a progresat mult. La început, în perioadele de barbarie, superioritatea era numai fizică și se situa inevitabil de partea bărbatului. Progresul civilizației și al culturii a făcut ca superioritatea să se diversifice, astfel încât în perioada modernă s-a ajuns la situația în care bărbatul să fie superior femeii prin forța sa fizică și prin curaj, iar femeia să fie superioară bărbatului prin talentul său de a îi atrage înclinațiile și de a i le stăpâni. Așadar, dacă superioritatea bărbatului a rămas de-a lungul timpului constantă desemnând corporalitatea, poziția femeii este cea care a evoluat, motiv pentru care Kant consideră că în antropologia pragmatică specificul *feminității* este cel care constituie un obiect de studiu mai important decât speci-

ficul masculinității. Un alt motiv al evidențierii de mai sus este acela că bărbatul ar fi mai rațional și nu ar ridica probleme investigației precum o face femeia, care deși este dotată cu o mare capacitate de exprimare verbală, nu se dezvăluie cu ușurință. Bărbatul, din considerente raționale, ține la armonia cuplului; el este conștient că se află în posesia *dreptului celui mai tare*, pe care trebuie să și-l exercite spre a proteja căminul și pe partenera sa contra dușmanilor externi. Femeia încearcă să compromită această armonie prin locvacitate, afecte și pasiuni provenite din *dreptul celui mai slab* de a fi protejată față de alți bărbați și de a fi tratată cu afecțiune. Din acest ultim drept rezultă administrarea căminului, pe care bărbatul îl cedează femeii, pentru ca el să se poată dedica îndeletnicirilor sociale. Această perspectivă modernă asupra cuplului, de echilibrare a responsabilităților este net superioară celei primitive, unde bărbatul mergea înainte cu arma în mână spre a îi feri pe ai săi de dușmani și spre a le procura hrana, iar femeia mergea în urma sa încărcată cu bunurile casnice, neavând nici o responsabilitate în afară de procreere. Și Kant se arată mulțumit de ea. Femeia de azi însă nu mai este mulțumită. Ea vrea să împartă atât responsabilitățile sociale, cât și pe cele casnice cu bărbatul. Dar cauze economice (sărăcia socială) și culturale (mentalitatea care evoluează lent) o împiedică de cele mai multe ori.

VI. **Caracteristica antropologică**

Ce caracterizează specia umană? ne putem întreba la sfârșitul *Antropologiei*, după ce am văzut cum sunt distribuite caracteristicile sale pe sexe. Aceasta – spune Kant – este o problemă care ar trebui să-și găsească răspunsul numai în experiență, prin compararea a două specii de ființe raționale. Dar aici experiența nu ne poate spune prea mult, întrucât noi nu cunoaștem decât o singură specie de acest fel. Ceea ce ne rămâne spre a caracteriza ființa umană –

continuă el – este ceea ce face fiecare exemplar, în măsura în care este capabil să se perfecţioneze conform scopurilor pe care şi le dă el însuşi (E. Caracterul speciei). Dar capacitatea de a îşi formula scopuri şi de a le urmări aparţine *raţiunii*. Fiind înzestrat cu o astfel de facultate, omul trebuie să şi-o exercite; şi atunci el se conservă pe sine şi totodată conservă specia căreia îi aparţine, instruindu-se şi pregătindu-se în vederea vieţii casnice şi a celei sociale. Acestea se realizează graţie predispoziţiilor sale: *tehnică* pentru a mânui lucrurile, *pragmatică* pentru a îi folosi pe ceilalţi oameni în scopurile sale, *morală* pentru a acţiona conform principiului libertăţii. Holly L. Wilson («A Gap in American Scholarship: Pragmatic Anthropology as the Application of Kantian Moral Philosophy») este de părere că aceste predispoziţii naturale formează o structură ce «funcţionează ca şi categoriile în filosofia teoretică, punând bazele unui schematism al acţiunii practice concrete cu ajutorul judecăţii teleologice de reflecţie; înzestraţi astfel, noi putem aplica legea morală oricărei situaţii concrete ca şi unui plan coerent de viaţă ce include relaţiile noastre sociale cu ceilalţi» (p. 413).

Din punctul de vedere al antropologiei pragmatice, destinaţia omului şi caracteristica formării sale cuprinde integrarea sa în societate, unde el trebuie să se cultive, să se civilizeze şi să se moralizeze prin intermediul artei şi al ştiinţei. Ele decurg din latura sa raţională, care trebuie să îşi manifeste *activismul* în raport cu latura sa sensibilă, căreia i se subsumează confortul, bunăstarea şi toate cele pe care el le desemnează prin *fericire*. Numai procedând astfel omul se *educă* în vederea *binelui*. Problema dificilă care se ridică aici – precizează Kant – nu este atât urmărirea propriu-zisă a binelui, pentru care omul este dotat de la natură cu facultatea raţiunii ca şi cu predispoziţia morală, ci însuşi *educatorul* său constituie o problemă. El este de asemenea un *om* atins de înclinaţiile sensibile pe care le are de la natură, cu care trebuie să se descurce după cum poate spre a îşi îndeplini sarcina. Aceasta este – după

Kant – cauza devierilor continue ale destinației generale a omului.

Ceea ce mai distinge omul ca ființă rațională este posibilitatea de *cunoaştere anticipată* a destinației sale, ca şi faptul că nu individul în parte este cel care îşi atinge destinația, ci numai specia căreia îi aparține. În acest fel se poate concepe o evoluție a societății umane de la *rău* la *bine* prin activitate, cu condiția ca evenimente neaşteptate ale naturii să nu o întrerupă.

Rodica Croitoru

PREFAŢĂ

Toate progresele culturii prin care se şcoleşte omul au drept ţel să pună în aplicare în lume aceste cunoştinţe şi 119
iscusinţe dobândite; dar obiectul cel mai important al acestora, pe care îl pot folosi ele, este *omul*; căci el este propriul său scop final. – Cunoaşterea omului care, conform speciei sale este recunoscut a fi o fiinţă a lumii înzestrată cu raţiune, merită în special să fie numită o *cunoaştere a lumii*, chiar dacă el este numai o parte a creaturilor pământului.

Teoria asupra cunoaşterii omului concepută sistematic (antropologia), poate fi făcută fie dintr-o perspectivă *fiziologică*, fie dintr-o perspectivă *pragmatică*. – Cunoaşterea fiziologică a omului cercetează ceea ce face *natura* asupra omului, iar cea pragmatică cercetează ceea ce face, poate sau trebuie să facă el însuşi în calitate de fiinţă ce acţionează liber. – Cel care se preocupă de investigarea cauzelor naturii, pe care, de exemplu, s-ar putea întemeia facultatea memoriei, poate să raţiocineze asemeni lui Cartesius[1] asupra urmelor lăsate în creier ca urmare a impresiilor primite de la senzaţii; dar el trebuie să mărturisească: căci în acest joc reprezentările sale sunt ale unui simplu spectator, în timp ce natura trebuie lăsată să procedeze, întrucât el nu cunoaşte nervii creierului şi venele şi nu le înţelege direcţia în raport cu intenţia pe care şi-o propune, iar orice raţiocinare teoretică asupra acestui subiect nu este mai mult decât o pierdere de vreme. – Dar atunci când el se foloseşte de percepţiile asupra a ceea ce memoria a găsit favorabil sau nefavorabil, spre a extinde sau a face mai eficientă

memoria, şi în acest scop întrebuinţează cunoaşterea omului, aceasta ar constitui o parte a antropologiei din perspectivă *pragmatică*, şi de aceasta ne ocupăm noi aici.

O astfel de antropologie, ca o *cunoaştere a lumii* ce
120 trebuie să urmeze cunoştinţelor dobândite în *şcoală*, propriu-zis încă nu va fi numită *pragmatică*, dacă ea cuprinde o cunoaştere extinsă a *lucrurilor* din lume, de exemplu, a animalelor, plantelor şi mineralelor din diferite ţări şi climate, ci numai atunci când ea va cuprinde cunoaşterea omului ca *cetăţean al lumii*. – De aceea, cunoaşterea raselor umane ca produse ce aparţin jocului naturii, încă nu poate fi trecută în rândul cunoaşterii, ci numai al cunoaşterii teoretice a lumii.

Expresiile: *a cunoaşte* lumea şi *a şti să te descurci* în lume sunt, din punctul de vedere al semnificaţiei lor, foarte diferite: în timp ce prima *înţelege* numai jocul, pe care îl ia în consideraţie, cealaltă numai *participarea* la joc. – Dar aşa-numita *lume bună*, poziţia clasei superioare este judecată de antropolog dintr-un punct de vedere foarte nefavorabil, pentru că oamenii sunt aici prea apropiaţi între ei şi prea îndepărtaţi de ceilalţi.

Un mijloc al extinderii ariei antropologiei îl constituie *călătoriile*, fie şi numai lectura relatărilor asupra călătoriilor. Totuşi, trebuie să dobândim mai înainte cunoştinţe asupra omului încă de acasă prin frecventarea concetăţenilor sau a compatrioţilor*, spre a şti ce trebuie să căutăm în exterior pentru a ne extinde cunoştinţele deja dobândite. Fără un astfel de plan (ce presupune deja cunoaşterea

---

120 * Un oraş mare, centrul unui regat, unde se află instituţiile locale ale guvernării, cu o universitate (pentru cultura ştiinţelor), ce oferă cadrul unui comerţ maritim, care prin fluviile din interiorul ţării favorizează comerţul cu ţările învecinate ce vorbesc diferite limbi şi au diferite obiceiuri, – un astfel de oraş, cum ar fi *Königsbergul*[2] pe râul Pregel, poate fi numit un loc convenabil în vederea extinderii atât a cunoştinţelor umane, cât şi a cunoştinţelor asupra lumii care pot fi dobândite fără a călători.

omului), cetățeanul lumii rămâne întotdeauna foarte limitat cu privire la antropologia sa. *Cunoașterea generalului* o ia întotdeauna în această privință înaintea *cunoașterii locale*, atâta timp cât prima trebuie să fie ordonată și condusă de filosofie: fără de acestea, toate cunoștințele dobândite nu ar fi mai mult decât o bâjbâire fragmentară, iar nu o știință.

* * *

Dar dificultăți serioase, inerente naturii înseși a omului, rezistă eforturilor necesare întemeierii unei astfel de științe.

1. Omul care observă că face obiectul cercetării și al 121
examinării pare să fie afectat (deranjat) și, de aceea, el nu *poate* să se înfățișeze așa cum este; sau el se *disimulează*, pentru că nu *vrea* să se facă cunoscut așa cum este.

2. Dacă el vrea, de asemenea, să se cerceteze numai pe sine, el ajunge cu siguranță la o situație critică dată de starea afectului său, care de obicei nu îi lasă posibilitatea *disimulării*: și anume când impulsurile sunt active el nu se examinează, iar când se examinează, impulsurile sunt inactive.

3. Locul și împrejurările, când au continuitate, acționează ca niște *obișnuințe* care, după cum se spune, constituie o altă natură, făcând dificilă judecarea omului de către sine spre a ne face un concept asupra sa și cu atât mai mult un concept asupra celuilalt cu care se află în relații de schimb; căci diversitatea de situații în care se află omul datorită soartei sale sau în care s-a plasat de unul singur ca aventurier, îngreunează sarcina antropologiei de a se ridica la rangul unei științe formale.

În cele din urmă, tot la fel nu constituie surse ale antropologiei, ci doar mijloace: istoria universală, biografiile, piesele de teatru și romanele. Căci deși ultimelor două nu li se atribuie de fapt experiență și adevăr, ci numai ficțiune și exagerarea caracterelor și situațiilor în care se află omul, aici se procedează la fel ca și cu visele, care nu trebuie să dea impresia de cunoștințe asupra omului, totuși

acele caractere au, după cum le-a conceput un Richardson[3] sau un Molière[4], *trăsăturile principale* conform observării activității și inactivității oamenilor; căci ele exagerează numai ca grad, dar din punctul de vedere al calității ele totuși trebuie să fie conforme naturii umane.

O antropologie concepută sistematic și totuși popular (prin raportare la exemple, pe care fiecare cititor le descoperă) concepută din perspectivă pragmatică, prezintă un avantaj pentru publicul cititor: prin întregirea titlului, una
122 sau alta dintre caracteristicile observate practic, la fel ca ocaziile și provocările, fiecare pentru o temă specială, se va așeza în specialitatea căreia îi aparține: munca va fi divizată conform iubitorilor acestui studiu, iar prin unitatea planului se va ajunge la unitatea întregului; prin acestea se va favoriza și accelera dezvoltarea acestei științe de folos obștesc*.

---

* Filosofiei pure, pe care mi-am asumat-o liber la început, iar ulterior în învățământ, i-am dedicat aproape treizeci de ani, dintre care doi ani de prelegeri asupra *cunoașterii lumii*: și anume (în semestrul de iarnă) *antropologie* și (în semestrul de vară) ***geografie fizică***, care au trecut drept prelegeri populare, au fost găsite de un nivel mai elevat; acesta este manualul celei dintâi; pentru cea de-a doua am folosit ca text un manuscris care nu era lizibil decât pentru mine, pe care îl voi oferi cititorilor, în pofida vârstei mele înaintate.

Partea întâi

DIDACTICA ANTROPOLOGICĂ

Despre modul de a cunoaşte interiorul, ca şi exteriorul omului

CARTEA ÎNTÂI

DESPRE FACULTATEA DE CUNOAŞTERE

Despre conştiinţa de sine

§ 1. Faptul că în reprezentarea omului este prezent eul, 127
îl ridică în mod nelimitat deasupra tuturor celorlalte fiinţe ale pământului. De aceea el este o *persoană*, iar în virtutea unităţii conştiinţei el este una şi aceeaşi persoană, în pofida tuturor transformărilor care îl pot afecta, adică este unul faţă de *lucruri* sau de animalele lipsite de raţiune ce pot fi stăpânite şi dominate după bunul plac şi care, după rang şi demnitate sunt fiinţe foarte diferite; atunci când *eul* nu se poate exprima, el se află totuşi în gândire: toate limbile care vorbesc la persoana întâi trebuie totuşi să *gândească*, dacă nu vor să exprime această egoitate printr-un cuvânt special. Aşadar, această facultate (de a gândi) este *intelectul*.

Este uimitor însă: faptul că copilul, care poate vorbi destul de repede, totuşi se exprimă relativ târziu (cu aproximaţie după un an) prin *eu*, până atunci el exprimându-se la persoana a treia (Karl vrea să mănânce, să meargă şi aşa mai departe), şi pare a i se aprinde o lumină atunci când începe să vorbească cu eu: din acea zi el nu mai revine la vechiul său mod de a vorbi. – Mai înainte el doar se *percepea* pe sine, iar acum el se *gândeşte* pe sine. – Clarificarea acestui fenomen ar putea să i se pară antropologului destul de dificilă.

Observația conform căreia un copil încă din primele trei luni ale vieții sale nu se exteriorizează nici prin plâns, nici prin râs, pare a se întemeia pe dezvoltarea anumitor reprezentări ale ofensei și ale confortului ce fac aluzie la rațiune. – Faptul că în acest interval de timp el începe să urmărească cu ochii obiectele strălucitoare, reprezintă în-
128 ceputul rudimentar al progresului *percepțiilor* (aprehensiunea reprezentării senzației), după un proces de extindere ce va duce la *cunoașterea* obiectelor simțurilor, adică la *experiență*.

Ulterior, când el încearcă să vorbească, rotunjește cuvintele, devenind mai drag mamei și doicii, care au tendința de a îl alinta și săruta, simțindu-i toate dorințele și voințele, și făcându-l să se comporte ca un mic despot: această înclinație către iubire a creaturii în intervalul de timp al dezvoltării sale ca om își are temeiul, pe de-o parte, în inocența și naivitatea tuturor manifestărilor sale pline de greșeli, care nu sunt disimulări sau răutăți, iar pe de altă parte, se înscriu în tendința naturală binevoitoare a doicii față de o ființă ce se alintă lăsându-se cu totul în voia liberului arbitru al celuilalt, întrucât aceasta este o perioadă a jocului, cea mai fericită dintre toate, unde educatorul însuși face pe copilul, această acceptare provocându-i aceluia cea mai mare plăcere.

Amintirea anilor copilăriei nu merge prea departe, dat fiind că acea perioadă nu este cea a experienței, ci doar una a percepțiilor dispersate, neunite în conceptul obiectelor.

Despre egoism

§ 2. Din ziua în care omul începe să se exprime prin *eu*, el face uz de iubitul său sine peste tot, iar egoismul avansează irezistibil, dacă nu într-un mod manifest (căci lui i se opune egoismul celorlalți), cel puțin într-un mod voalat, prezentând o aparentă abnegație de sine însoțită de o pretinsă modestie, spre a își conferi o valoare deosebită în judecata celuilalt.

Egoismul poate include revendicări de trei feluri: ale intelectului, ale gustului şi ale interesului practic, adică el poate fi logic, estetic sau practic.

Egoismul logic consideră inutil să-şi probeze judecata şi după intelectul celuilalt; ca şi cum el nu ar avea deloc nevoie de această piatră de încercare *(criterium veritatis externum*[5]*)*. Este însă într-atât de sigur că noi nu putem să ne dispersăm de acest mijloc de a ne asigura de adevărul judecăţii noastre, încât un popor luminat ţine mult la *libertatea condeiului*; căci dacă aceasta ne este refuzată, ni se retrage un mijloc important de a ne verifica propria judecată, iar astfel noi suntem expuşi erorii. Nu putem spune 129
nici că cel puţin *matematica* are privilegiul de a vorbi în nume propriu; căci dacă nu s-ar sesiza un acord general între judecata geometrului şi judecata tuturor celorlalţi care se ocupă cu talent şi strădanie de acest domeniu, matematica nu ar fi lipsită de grija de a nu cădea ici şi colo în greşeală. – Există multe cazuri în care noi nu ne putem încrede nici în judecata propriilor noastre simţuri, de exemplu, noi ne îndoim dacă sunetul unui clopot a afectat într-adevăr urechile noastre sau dacă dimpotrivă, găsim că este necesar să-i întrebăm şi pe alţii dacă sunt şi ei afectaţi. În filosofare, deşi nu se întâmplă la fel ca în domeniul juridic unde judecăţile se bazează pe cele ale celuilalt, totuşi un autor care îşi exprimă public opinia şi nu îşi atrage nici o adeziune, dacă ea are o oarecare importanţă, acesta ajunge să greşească.

Din acest motiv este o *întreprindere riscantă:* de a face în public o afirmaţie contrară opiniei generale şi chiar contrară opiniei celor avizaţi. Această aparenţă de egoism se numeşte *paradox*. Nu constituie un act de curaj de a cuteza să avansăm ceva care este considerat fals de către puţini oameni, ci numai ceva care ar fi putea fi creditat de către puţini oameni. – Predilecţia faţă de paradox este o *obstinaţie logică*, de a nu voi imitarea celorlalţi, ci de a apărea ca un om *deosebit* (adesea acesta nefiind decât *neobişnuit*), întrucât totuşi un astfel de om dispune de *pro-*

priul său simţ pe care trebuie să-l susţină *(Si omnes patres sic, at ego non sic, Abélard*[6]*)*: reproşul făcut paradoxului, când nu se întemeiază pe vanitate, ci pur şi simplu se distanţează de ea, nu are o semnificaţie negativă. – Paradoxului i se opune *obişnuitul*, ceea ce are de partea sa opinia comună. Dar acesta din urmă prezintă atât de puţină siguranţă, dacă nu chiar mai puţină, dat fiind că este amorţit; spre deosebire de el, paradoxul trezeşte sufletul, cultivându-i atenţia şi spiritul de investigaţie, ce duce adesea la descoperiri.

Egoistul *estetic* este cel căruia îi este suficient propriul său *gust*; ceilalţi pot să-i găsească versurile, tablourile, compoziţiile muzicale etc. într-atât de proaste încât să-l dezaprobe şi să râdă de el. Când se izolează în judecata sa
130 aplaudându-se singur, el se privează de progresul către mai bine, întrucât caută piatra de încercare a frumosului artistic numai în el însuşi.

În cele din urmă, egoistul *moral* este acela pentru care toate scopurile se limitează la sine, nevăzând nici un folos decât în ceea ce îi foloseşte lui, fiind pe deplin un eudemonist cu privire la foloase şi la propria-i fericire, dar nu cu privire la reprezentarea datoriei, în care constă temeiul determinant suprem al voinţei sale. Dat fiind că fiecare om are noţiuni diferite asupra a ceea ce el socoteşte a fi fericire, egoismul împinge lucrurile până într-acolo unde nu mai există nici un fel de piatră de încercare asupra adevăratului concept de datorie, care trebuie să fie un principiu universal valabil. – Din acest motiv, toţi eudemoniştii sunt egoişti practici.

Egoismului i se opune *pluralismul*, adică modul de a gândi: care nu se concepe pe sine ca şi cum ar determina în sine întreaga lume, ci el se consideră şi se poartă ca un simplu cetăţean al lumii. – Atât în ce priveşte antropologia. În ce priveşte această diferenţă conformă conceptelor metafizice, ea se află cu totul în afara domeniului ştiinţei pe care o tratăm acum. În cazul în care s-ar pune întrebarea dacă eu, în calitate de fiinţă gânditoare, am un temei să

admit în afara existenței mele și existența unui întreg (numit lume) alcătuit din ființe cu care eu mă aflu în comunitate, ea nu este antropologică, ci doar metafizică.

OBSERVAȚIE
Despre caracterul formal al limbajului egoist

Limbajul prin care conducătorul statului se adresează în timpul nostru poporului este, de obicei, la plural (noi N. prin voința lui Dumnezeu etc.). Se pune întrebarea dacă acesta nu are mai degrabă un sens egoist, adică dacă el nu indică într-o măsură mai mare propria omnipotență, trebuind să însemne ceea ce regele Spaniei spune prin *Io, el Rey* (eu regele). Se pare totuși că: acest caracter formal al  autorității supreme a trebuit să semnifice inițial *condescendența* (noi, regele și consiliul său sau parlamentul). – Cum se face că modul reciproc de adresare, care în limbile clasice vechi se exprima prin *tu*, deci la *singular*, a fost înlocuit la diferite popoare, mai ales la cel german, cu *pluralul*, cu noi? germanii au îmbogățit această situație cu încă două expresii de adresare, și anume *dumneata*[7] și 131
dumneavoastră[8] (ca și când nu ar fi vorba de o adresare, ci de o relatare asupra unei persoane absente, fie că ar fi una, fie că ar fi mai multe); și spre a întregi toate aceste absurdități ale falsei umilințe față de persoana căreia i se adresează, ea a fost ridicată deasupra interlocutorului prin folosirea abstracției calității corespunzătoare poziției acesteia (domnia sa, înălțimea sa, sfinția sa, excelența sa etc.). – Se presupune că toate acestea nu puteau lipsi în timpul feudalismului, ele provenind de acolo, întrucât se aplicau la distingerea diferitelor *grade* de respect obligatoriu de la inferior la superior, începând cu demnitatea regală, trecând prin toate treptele până la simpla demnitate a omului ca om, adică până la starea de iobag, căruia stăpânul său i se adresează cu *tu*, sau la cea a copilului, care nu are o voință proprie.

Despre conştiinţa arbitrară a reprezentărilor sale

§ 3. Efortul făcut în vederea conştientizării reprezentărilor sale este fie *atenţia (attentio)*, fie *renunţarea* la o reprezentare de care sunt conştient *(abstractio)*. – Cea din urmă nu este o simplă omitere sau o neglijare a celei dintâi, căci atunci ar fi o dispersare *(distractio)*, ci un act real al facultăţilor de cunoaştere, o reprezentare de care eu sunt conştient, prin care se împiedică unificarea cu alte reprezentări în conştiinţă. – De aceea, nu se spune a abstrage (a detaşa) *ceva*, ci a face abstracţie *de ceva*, adică de o determinaţie a obiectului reprezentării mele, prin care se păstrează universalitatea unui concept, găsindu-şi locul în intelect.

Spre a putea face abstracţie de o reprezentare care i se impune omului prin simţuri este necesară o facultate mult mai importantă decât pentru a-l atenţiona: pentru că el face dovada libertăţii facultăţii sale a gândirii şi a propriei forţe a sufletului spre a ajunge la *starea de stăpânire a reprezentărilor sale (animus sui compos)*[9]. Din această perspectivă, *facultatea de abstractizare* este mult mai dificilă, dar şi mai importantă decât cea a atenţiei, unde este vorba de reprezentări sensibile.

Mulţi oameni sunt nefericiţi, pentru că nu pot face abstracţie de ceva. Peţitorul ar putea face o căsătorie bună dacă nu ar da atenţie la un neg de pe faţa iubitei sale sau
132 la lipsa unui dinte. Este o nepoliteţe crasă a facultăţii noastre a atenţiei de a lua aminte, chiar şi involuntar, la ceea ce îi lipseşte celuilalt: ne cade privirea asupra unui nasture care lipseşte de la haina celui din faţa noastră, asupra lipsei dintelui său sau îi corectăm o greşeală obişnuită de vorbire, punându-l în încurcătură şi stricând astfel relaţiile noastre. – Dacă ceea ce este important e bun, nu este numai convenabil, ci este şi înţelept *să nu luăm aminte* la ceea ce este rău la ceilalţi, pentru că de aceasta depinde şi starea noas-

tră de fericire; dar această facultate de abstragere este o putere a sufletului ce poate fi dobândită numai prin exercițiu.

Despre observarea de sine

§ 4. Remarcarea *(animadvertere)* nu este o *observație (observare)* de sine. Cea din urmă este o însumare metodică de percepții făcute asupra noastră, care furnizează datele unui *jurnal al observării de sine*, ce duce cu ușurință la exaltare[10] și la demență.

Atenția *(atentio)* față de sine este desigur necesară când se referă la om, dar când se referă la societate, ea nu trebuie să se facă simțită; căci atunci fie că *ea deranjează* (stingherește), fie că *afectează* (sâcâie). Opusul lor este *degajarea (air degagé):* o încredere în sine, de a nu fi judecat nefavorabil pentru ținuta sa de către altul. Cel care se poartă ca și cum ar vrea să se judece în oglindă, după cum îi apare sau care vorbește ca și cum s-ar auzi vorbind (și nu doar ca și cum ar fi ascultat de altul) este un fel de actor. El vrea să dea o *reprezentație* și își construiește o înfățișare a propriei sale persoane; prin aceasta el pierde în judecata celuilat de îndată ce se instalează suspiciunea de înșelătorie. – Sinceritatea exteriorizată în maniere nu lasă loc nici unei suspiciuni de acest gen, fiind un comportament *natural* (care nu exclude cu totul preocupările artistice și de cultivare a gustului), și place prin simpla *veridicitate* în manifestări. Când sinceritatea provine din *simplitate*, adică din lipsa vreunei prefaceri artistice conforme unei reguli și apare în limbaj, ea se numește *naivitate*.

Felul deschis de a se exprima al unei tinere care se 133
apropie de pubertate sau felul prin care se exprimă un țăran străin de manierele de la oraș, prin inocență și simplitate (necunoașterea artei de a apărea), provoacă râsul celor stilați și rafinați. Nu este un râs batjocoritor (însoțit de dispreț; pentru că se prețuiește totuși puritatea inimii și sinceritatea), ci este un *râs binevoitor* și afectuos față de lipsa de

experiență în reprobabila *artă de a apărea*, care deşi se întemeiază pe natura umană coruptă, ar trebui mai degrabă să fie privită cu milă decât să fie luată în râs: dacă se compară cu ideea unei naturi necorupte*. Este o satisfacție de moment, asemeni unui cer înnourat care se înseninează puțin spre a face loc unei raze de soare, pentru ca apoi să se închidă iar pentru ochii răi ai orgoliului.

Intenția acestui paragraf este de *a atrage atenția* asupra evitării observării cu prea multă atenție, luând hotărârea de a nu concepe o relatare interioară a traseului *arbitrar* al gândurilor şi sentimentelor sale, pe motivul pericolului de a ne intra astfel în cap convingerea nebunească după care noi am fi inspirați de sus fără intervenția noastră, prin influența unor forțe obscure care ne conduc, devenind astfel iluminați sau terorizați. Aşadar, pretinsele noastre descoperiri succesive sunt de fapt ceea ce noi am introdus în noi fără să ne dăm seama; este cazul lui *Bourignon*[12] cu reprezentările sale măgulitoare sau ale lui *Pascal*[13] cu reprezentările sale înfricoşătoare şi înspăimântătoare, şi tot astfel s-a întâmplat cu o minte remarcabilă ca cea a lui *Albrecht Haller*[14], care a ținut un jurnal cuprinzător, adesea întrerupt, al stărilor sale sufleteşti, cerând sfatul unui cunoscut teolog, fost coleg de facultate, dr. Less, dacă nu ar putea afla o consolare pentru sufletul său angoasat în marea sa comoară de înțelepciune divină.

Observarea asupra mea a diferitelor acte ale facultății de reprezentare *provocate de mine* este benefică reflecției, iar pentru logică şi metafizică este necesară şi utilă. – Dar a se supraestima, ca şi cum ar avea controlul asupra datelor care îi parvin sufletului *fără a fi suscitate* (ceea ce se întâm-
134 plă datorită jocului neintenționat al facultății imaginației creatoare) este o răsturnare a ordinii naturale a facultății de cunoaştere, căci atunci principiile gândirii nu le precedă

* Relativ la aceasta am putea parodia cunoscutul vers al lui Persius: *Naturam videant ingemiscantque relicta*[11].

(după cum ar trebui să se întâmple), ci le urmează, ceea ce reprezintă o boală a sufletului (cu capricii) sau care duce la aceasta şi la ospiciu. Cel care ştie să povestească multe *despre experienţele interioare* (despre har, despre tentaţie), prin călătoria sa în căutarea şi descoperirea sinelui, nu poate ajunge decât în Anticyra[15]. Căci experienţele interne nu au loc precum cele *externe* asupra obiectelor din *spaţiu*, unde obiectele apar unul lângă celălalt într-o existenţă *permanentă*. Simţul intern vede raporturile dintre determinaţiile sale numai în timp, deci în desfăşurare, unde nu are loc contemplarea în durată, care este totuşi necesară experienţei*.

Problema de a şti dacă în diversitatea modificărilor interne ale sufletului (a amintirilor sau a principiilor admise de el) omul, atunci când este conştient de aceste modificări, ar mai putea spune că este *unul şi acelaşi* (conform sufletului) este o problemă absurdă; căci el poate fi conştient de aceste modificări numai dacă se reprezintă pe sine în diferitele stări ca fiind unul şi acelaşi *subiect*, iar eul omului, după *formă* (după modul de reprezentare), iar nu după materie (după conţinut) este dublu.

---

* Când noi ne reprezentăm acţiunea interioară (spontaneitatea) prin care devine posibil un *concept* (o idee), *reflecţia*, şi capacitatea de a primi impresii (receptivitatea) prin care devine posibilă o *percepţie (perceptio)*, adică o *intuiţie* empirică, *aprehensiunea*, ambele acte sunt reprezentate cu ajutorul conştiinţei şi astfel conştiinţa de sine *(apperceptio)* este divizată în cea a reflecţiei şi în cea a aprehensiunii. Prima este o conştiinţă a intelectului, iar a doua a simţului intern; aceea este apercepţia *pură*, aceasta este apercepţia *empirică*, şi în mod fals aceea este numită *simţ* intern. – În psihologie cercetarea asupra sinelui se face prin reprezentările pe care ni le produce simţul intern; în logică însă, prin ceea ce ne oferă conştiinţa intelectuală. – Aici se pare însă că eul este dublu[16] (ceea ce ar fi contradictoriu): 1. *Eul*, ca *subiect* al gândirii (în logică), ce semnifică apercepţia pură (simplul eu reflexiv), despre care nu putem spune mai mult decât că este o reprezentare simplă; 2. *Eul*, ca *obiect* al percepţiei, deci al simţului intern, care cuprinde o diversitate de determinări, poate face posibilă *experienţa* internă.

135 Despre reprezentările pe care le avem fără să fim conştienţi de ele

§ 5. *A avea reprezentări şi totuşi a nu fi conştient de ele*, pare a fi contradictoriu; căci cum putem şti că le avem dacă nu suntem conştienţi că le avem? Această obiecţie o făcea deja *Locke*[17] care, din acest motiv, a respins existenţa acestui fel de reprezentări. – Noi putem fi conştienţi că avem o reprezentare doar în mod *mijlocit*, chiar dacă nemijlocit noi nu suntem conştienţi de ea. – Astfel de reprezentări se numesc *obscure*; celelalte sunt *clare*, iar dacă claritatea lor se extinde până la reprezentările parţiale ale unui întreg şi la unitatea lor, avem de-a face cu *reprezentări distincte*, fie ale gândirii, fie ale intuiţiei.

Chiar dacă eu sunt conştient că văd în depărtare un om pe o pajişte, cu toate că eu nu sunt conştient că îi văd ochii, nasul, gura etc., eu *conchid* totuşi că acest lucru este un om; căci dacă nu aş fi conştient că percep acele părţi ale capului (ca şi celelalte părţi ale omului), eu aş pretinde că ele *nu există* în intuiţia mea, şi astfel nu aş putea spune că văd un om; căci aceste reprezentări parţiale alcătuiesc întregul reprezentărilor (a capului omului).

Ne poate stârni uimirea asupra propriei noastre fiinţe faptul că intuiţiile noastre sensibile şi senzaţiile de care noi nu suntem conştienţi, deşi putem conchide fără îndoială că le avem, adică reprezentările *obscure* ale oamenilor (ca şi ale animalelor) au un câmp nelimitat, pe când al celor clare, dimpotrivă, apare sub forma câtorva puncte a căror conştientizare este evidentă; pe marea *hartă* a sufletului nostru se află doar puţine locuri *iluminate*: căci o putere superioară ar trebui să pronunţe: să fie lumină! pentru ca deîndată, fără nimic altceva (de exemplu, ca şi cum am lua un literat cu toate amintirile sale) o jumătate de lume să se afle înaintea ochilor noştri. Toate cele pe care le descoperă ochiul dotat cu telescop (îndreptat către Lună) sau cu microscop (îndreptat către infuzorii) este văzut deja cu ochiul liber; căci aceste mijloace optice nu produc raze luminoase,

deci nici imagini în ochi, dacă nu se produc pe retină în lipsa acestor auxiliare artificiale, ci ele sunt doar mărite de acestea şi astfel devenim conştienţi de ele. – Acelaşi lucru este valabil şi pentru senzaţiile auditive atunci când muzicianul dotat cu zece degete şi cu două picioare cântă la orgă o fantezie, vorbind totodată cu vecinul de lângă el, în câteva clipe o mulţime de reprezentări trezindu-i-se în suflet, iar alegerea uneia dintre ele necesitând o judecată deosebită asupra convenirii lor, întrucât un singur tuşeu al degetului neconform armoniei ar duce de îndată la disonanţă, şi totuşi ansamblul se execută într-atât de bine, încât muzicianul care improvizează poate dori adesea să noteze multe părţi pe care el le-a executat cu bucurie, graţie strădaniei sale, pe care el nu spera să le realizeze atât de bine. 136

Aşadar, câmpul reprezentărilor *obscure* este cel mai mare la om. – Dar întrucât el nu se poate percepe decât în partea sa pasivă ca un joc al senzaţiilor, teoria respectivă aparţine propriu-zis numai antropologiei fiziologice, nu celei pragmatice, care este considerată aici.

Adesea noi ne antrenăm în jocul reprezentărilor obscure, având interesul de a pune în umbră faţă de facultatea imaginaţiei obiecte agreabile sau dezagreabile: dar cel mai adesea noi înşine suntem antrenaţi în jocul reprezentărilor obscure, iar intelectul nostru nu se poate sustrage absurdităţilor la care ajunge datorită influenţei lor, cu toate că el le priveşte ca pe nişte iluzii.

În acest fel se întâmplă cu iubirea fizică, ce intenţionează nu atât bunăvoinţa ci, mai degrabă, desfătarea obiectului său. Cât de multă agerime nu se iroseşte spre a acoperi cu un văl subţire ceea ce iubim, dar care totuşi lasă să se întrevadă că omul este foarte înrudit cu animalele obişnuite, fapt de care el se simte jenat, iar expresiile corespunzătoare nu vor fi tolerabile într-o societate aleasă, datorită faptului că fiind destul de transparente provoacă râsul. – Imaginaţia se poate plimba cu plăcere în obscuritate, şi nu întotdeauna poate fi taxată drept o artă inferioară evitarea *cinismului* fără a risca căderea într-un *purism* ridicol.

Pe de altă parte, adesea noi suntem prinşi în jocul reprezentărilor obscure, care nu vor să dispară, deşi sunt
137 clarificate de intelect. A-şi vedea mormântul în propria grădină sau pe un câmp sub un arbore umbros sau în piatră seacă este adesea o ocazie importantă pentru un muritor: deşi în primul caz el nu are motiv să spere o privelişte frumoasă, iar în cel de-al doilea să se teamă că va face reumatism.

Faptul că haina îl face pe om este, într-o oarecare măsură, valabil şi pentru oamenii cu judecată. Proverbul rusesc spune chiar: «Oaspetele este primit după haina sa, dar este petrecut după mintea sa»; dar intelectul nu poate totuşi să prevină impresia pe care o fac reprezentările obscure de o anumită importanţă produse de persoana bine îmbrăcată, ci în orice caz el îşi poate propune să corecteze ulterior judecata iniţială asupra persoanei.

Se recurge destul de frecvent la obscuritatea studiată în vederea unui rezultat dorit, spre a simula profunzimea şi temeinicia; cum ar fi obiectele în timpul *amurgului* sau pe timp de ceaţă, care vor fi văzute mai mari decât sunt*. *Obscuritatea* (să se facă întuneric!) este maxima tuturor misticilor[18], spre a îi atrage printr-o obscuritate artificială pe cei care aleargă după înţelepciune. – Dar în general, un anumit grad de neclaritate într-o scriere nu este primit prost de către cititor: pentru că în acest fel se face simţită propria

* Dimpotrivă, la *lumina zilei*, ceea ce este luminat ne apare ca fiind mai mare decât obiectele care îl înconjoară, de exemplu, ciorapii albi dau piciorului o aparenţă de putere într-o măsură mai mare decât cei negri; un foc făcut în timpul nopţii pe un munte înalt pare a fi mai mare decât ar fi dacă l-am măsura. – Este posibil ca astfel să se explice forma aparent mai mare a Lunii, precum şi aparenta îndepărtare a stelelor între ele când se văd la orizont; căci în cele două cazuri nouă ne apar obiecte strălucitoare, care sunt văzute la orizont printr-un strat de aer mai întunecat decât cel care se află mai sus, iar ceea ce este întunecat este considerat mai mic, datorită luminii care îl înconjoară. La tir, ţinta trebuie să fie astfel neagră, înconjurată de un cerc alb la mijloc, pentru ca şansa să fie mai mare decât dimpotrivă.

sa profunzime, ceea ce este obscur exprimându-se în concepte clare.

Despre claritatea și neclaritatea reprezentărilor sale în conștiință

§ 6. Conștiința reprezentărilor sale, suficientă pentru a *distinge* un obiect de altul, este *limpezimea*. Ceea ce face ca *ansamblul* reprezentărilor să fie limpede se numește 138
claritate. Ultima este singura care face ca o sumă de reprezentări să devină *cunoaștere*; întrucât orice ansamblu presupune unitatea conștiinței, care este deci o regulă a aceluia, în ea este gândită *ordinea* acestei diversități. – Reprezentarea clară nu poate fi opusă celei *confuze (perceptio confusa)*, ci ea trebuie să i se opună doar celei *neclare* (*mere clara*). Ceea ce este confuz nu poate fi decât compus; căci în ceea ce este simplu nu există nici ordine, nici *confuzie*. Ultima este deci *cauza* neclarității, iar nu *definiția* sa. – În orice reprezentare complexă *(perceptio complexa)*, ca și în orice *cunoaștere* (pentru că aici sunt antrenate întotdeauna intuiția și conceptul), claritatea se întemeiază pe *ordine*, după care reprezentările parțiale sunt compuse; iar aceste reprezentări parțiale sau elementare se compun între ele și se disting de asemenea (doar după formă) într-o diviziune doar *logică*, în superioare și inferioare *(perceptio primaria et secundaria)* sau într-o diviziune *reală*, în principale și secundare *(perceptio principalis et adhaerens)*; prin această ordine cunoașterea devine clară. – De aici se vede că atunci când facultatea *cunoașterii* se numește în genere *intelect* (în sensul cel mai general al cuvântului), acesta trebuie să cuprindă *facultatea receptării (attentio)* reprezentărilor date spre a produce *intuiții*, *facultatea selectării* a ceea ce este comun diversului *(abstractio)* spre a produce *conceptul*, și *facultatea reflecției (reflexio)* spre a produce *cunoașterea* obiectului.

Despre cel care posedă aceste facultăţi într-un grad deosebit se spune că are *cap*; despre cel care le posedă într-o măsură mică se spune că e un *nătărău* (căci întotdeauna el are nevoie să fie condus de alţii); cel care are chiar originalitate în întrebuinţarea acestora (în virtutea căreia el produce în sine ceea ce de obicei trebuie învăţat de la alţii) este un *geniu*.

Cel care nu a învăţat nimic din ceea ce totuşi trebuie să se înveţe spre a cunoaşte se numeşte un *ignorant;* el *ar fi trebuit* să ştie în cazul în care vrea să se prezinte ca un învăţat; în afara acestei pretenţii el putând fi un mare geniu. Despre cel care nu *gândeşte independent*, deşi poate învăţa mult, se spune că are o *minte mărginită* (e limitat). – Poate exista un mare învăţat (o maşină de învăţat pe
139 alţii), care însă cu privire la folosirea raţională a cunoştinţelor sale istorice[19] să fie foarte *limitat*. – Cel care foloseşte un procedeu de învăţat ce face dovada constrângerii exercitate de şcoală în conversaţia uzuală (ceea ce este o lipsă a libertăţii propriei gândiri) este un *pedant;* el poate fi de altfel învăţat, soldat sau chiar curtean. Dintre toţi aceştia, pedantul instruit este cel mai suportabil, pentru că de la el se poate totuşi învăţa: dimpotrivă, formalizarea obsesivă (pedanteria) la ultimii nu este doar inutilă, ci şi contrară mândriei pe care o afişează pedantul, şi în plus este rizibilă, întrucât este mândria unui *ignorant*.

Arta sau mai degrabă abilitatea de a vorbi în *ton* cu societatea şi de a fi, în general, în pas cu moda, este numită greşit *popularitate*, trebuind mai degrabă să se numească o superficiatate cu lustru, trădând marea sărăcie a unei minţi limitate. Dar numai copiii cad pradă acestora. «Toba ta (spuse quakerul[20] la Addison[21] unui ofiţer negru ce stătea lângă el în caleaşcă) este emblema ta: ea sună, pentru că este goală».

Pentru a îi judeca pe oameni după facultăţile lor de cunoaştere (în genere după intelect) îi împărţim în cei dotaţi cu *simţ comun (sensus communis)* care, desigur, nu este

comun (sensus vulgaris) şi în oameni de *ştiinţă*. Cei dintâi sunt cunoscători ai regulilor în cazul aplicării lor *(in concreto)*, iar cei de-al doilea le cunosc în ele însele şi înainte de aplicarea lor *(in abstracto)*. – Intelectul care aparţine facultăţilor de cunoaştere din primul caz se numeşte un intelect uman *sănătos (bon sens)*, iar cel care aparţine celui de-al doilea o *minte luminată (ingenium perspicax)*. – Este uimitor faptul că primul, care de obicei este considerat doar ca o facultate de cunoaştere practică, este prezentat nu numai ca unul care se poate dispensa de cultură, ci ca unul la care cultura este cu totul superfluă, întrucât nu merge prea departe, fiind taxată drept o exaltare, ca o comoară ascunsă în străfundul sufletului, afirmându-se că sentinţele sale sunt adesea ca cele ale *oracolului*[22] (geniul lui Socrate[23]), mai sclipitoare decât tot ceea ce ştiinţa cultă ar fi elaborat. – După cum este sigur faptul că rezolvarea unei probleme se întemeiază pe reguli generale şi înnăscute ale intelectului (a căror posedare se numeşte pricepere), tot astfel nu este sigură întemeierea pe principii studiate şi stabilite convenţional (ale înţelepciunii de şcoală) spre a 140
ajunge la o concluzie, ca şi când la principiile determinante ale judecării s-ar ajunge cu ajutorul inspiraţiei, care se află în mod obscur în străfundurile sufletului, ceea ce s-ar putea numi *tact* logic: reflecţia îşi reprezintă obiectul sub toate aspectele, ajungând la un rezultat corect, fără a avea conştiinţa actelor care au loc în interiorul sufletului în acest scop.

Intelectul sănătos însă, nu îşi poate dovedi superioritatea decât cu privire la obiectele experienţei: dar nu numai *prin* aceasta are loc dezvoltarea cunoaşterii, ci ea (experienţa) o extinde, dar nu dintr-o perspectivă speculativă, ci dintr-una empiric-practică. Căci în aceea[24] sunt necesare principii ştiinţifice a priori; în aceasta[25] însă, îşi poate face loc experienţa, adică se poate face uz de judecăţi confirmate continuu prin cercetare şi prin rezultate.

Despre sensibilitate în opoziție cu intelectul

§ 7. Cu privire la starea reprezentărilor, sufletul meu este fie *activ* și face dovada *facultății (facultas)*, fie *pasiv* și posedă receptivitate *(receptivitas)*. O *cunoaștere* le cuprinde în sine unite pe amândouă, iar posibilitatea acesteia ia numele de *facultate de cunoaștere*, care deține partea cea mai însemnată a cunoașterii, și anume activitatea sufletului de a uni reprezentări sau de a le separa.

Reprezentările, cu privire la care sufletul prin care subiectul este afectat este pasiv (acesta poate să fie *afectat* de el însuși sau de către un obiect) aparțin facultății *sensibile;* dar cele care cuprind o *făptuire* (gândirea) aparțin facultății de cunoaștere *intelectuale*. Aceea se mai numește și *inferioară*, iar aceasta se mai numește și *superioară**. Aceea este caracterizată de *pasivitatea* simțului intern al senzațiilor,
141 iar aceasta de *spontaneitatea* apercepției, adică de conștiința pură a acțiunii, care este constitutivă gândirii și aparține *logicii* (ca sistem al regulilor intelectului), în timp ce aceea aparține *psihologiei* (ca unificare a percepțiilor interioare sub legi ale naturii), întemeind experiența interioară.

Observație. Obiectul reprezentării, care cuprinde numai felul în care sunt afectat, poate fi cunoscut de mine după cum îmi apare el, dar orice experiență (cunoaștere empi-

---

140 * Punerea *sensibilității* doar ca neclaritate a reprezentărilor, iar a *intelectualității*, dimpotrivă, ca reprezentând claritatea lor și, prin urmare, a face doar o distincție *formală* (logică), în locul uneia *reale* (psihologice), care nu se referă doar la forma, ci și la conținutul gîndirii, a fost o mare greșeală a Școlii Leibniz–Wolff[26], și anume de a pune sensibilitatea doar ca o *lipsă* (a clarității reprezentărilor parțiale), adică ca o neclaritate, iar calitatea reprezentărilor intelectului ca fiind claritatea; dar sensibilitatea este totuși pozitivă, de al cărui ajutor intelectul
141 nu se poate dispensa în cunoaștere. – În această privință *Leibniz* a greșit. Fiind atras de Școala platonică, el a admis intuițiile intelectuale pure înnăscute, numite idei, care s-ar afla în sufletul uman eclipsate în prezent, dar numai prin analiza și clarificarea obiectelor cu ajutorul atenției se ajunge la cunoașterea lor așa cum sunt în ele însele.

ică), cea interioară nu mai puțin decât cea exterioară, este doar cunoașterea obiectelor după cum ne *apar* nouă, nu după cum sunt ele (considerate în sine). Este vorba nu numai de calitatea obiectului reprezentării, ci de calitatea subiectului și de receptivitatea sa, de felul în care ne parvine intuiția sensibilă și apoi de felul în care este cunoscută aceasta (conceptul obiectului). – Calitatea formală a acestei receptivități nu poate, așadar, proveni din simțuri, ci ea trebuie (ca intuiție) să fie dată a priori, adică trebuie să fie o intuiție sensibilă, care persistă atunci când celelalte elemente empirice dispar (percepțiile incluse), iar această latură formală a intuiției este *timpul* inclus în experiențele *interne*.

Întrucât experiența este o cunoaștere empirică, iar cunoașterii (în măsura în care ea se întemeiază pe judecăți) îi este necesară reflecția *(reflexio)*, prin urmare conștiința activității în conexiunea diversității reprezentărilor, conform unei reguli a unității acesteia, adică un *concept* și face posibilă o gândire în genere (distinctă de intuire): conștiința va fi divizată în *discursivă* (care trebuie să preceadă, întrucât fiind logică dă regula) și în conștiință *intuitivă;* prima (apercepția pură a activității sufletului) este simplă. *Eul* reflecției nu include în sine nici un fel de divers, iar în toate judecățile el este întotdeauna unul și același, pentru că el reprezintă latura formală a conștiinței, pe când dimpotrivă, *experiența interioară* reprezintă latura materială a aceleia, cuprinzând o diversitate de intuiții interne, eul 142
aprehensiunii (prin urmare, o apercepție empirică).

Eu, ca ființă gânditoare, sunt unul și același subiect cu mine ca ființă sensibilă; dar ca obiect al intuițiilor empirice interne, adică în măsura în care sunt afectat interior de senzații apărute în timp, care sunt simultane sau succesive, eu nu mă cunosc decât așa cum îmi apar mie, iar nu ca lucru în sine. Așadar, această cunoaștere depinde de condiția temporală, care nu este un concept al intelectului (deci nu este o spontaneitate pură), adică o condiție față de care

facultatea mea de reprezentare este pasivă (şi aparţine receptivităţii). – De aceea, eu mă cunosc pe mine prin experienţa internă întotdeauna numai aşa cum îmi *apar* mie; propoziţie care adesea este rău înţeleasă când se spune: mie îmi *apare* numai *(mihi videri)* faptul că eu am anumite reprezentări şi senzaţii, şi că în general exist. – *Aparenţa* este temeiul unei judecăţi greşite din cauze subiective, care în mod fals trec drept obiective; *fenomenul* nu este o judecată, ci doar o intuiţie empirică ce devine, prin reflecţie şi prin conceptul intelectual rezultat, o experienţă internă şi astfel adevăr.

Faptul că cuvintele de *simţ intern* şi *apercepţie* sunt, de obicei, luate drept sinonime de către psihologi, deşi prima nu trebuie să semnifice decât o conştiinţă psihologică (aplicată), iar a doua una doar logică (pură) este cauza acestei erori. Prin cele dintâi noi putem cunoaşte numai *cum ne apărem nouă înşine*, întrucât aprehensiunea *(apprehensio)*, impresiile simţului intern presupun condiţia formală a intuiţiei interne a subiectului, adică a timpului, care nu este un concept al intelectului şi, deci, nu trece drept altceva decât ca o simplă condiţie subiectivă, conform căreia ne sunt date senzaţiile interne, şi nu ne dă cunoaşterea obiectelor în sine.

* * *

Această observaţie nu aparţine propriu-zis antropologiei. În cadrul acesteia fenomenele sunt unite conform legilor intelectului în experienţă, nepunându-se problema modului de reprezentare a lucrurilor, ca şi a considerării lor independent de raportul cu *simţurile* (deci în sine): căci această
143 cercetare aparţine metafizicii, care se ocupă de posibilitatea cunoaşterii *a priori*. Dar totuşi a fost necesar să mergem într-atât de departe, spre a preveni greşelile minţilor speculative cu privire la această problemă. – În rest, cunoaşterea omului prin experienţă internă, prin care în cea mai mare parte îi judecăm şi pe alţii, este de mare importanţă, dar şi de o mai mare dificultate faţă de judecarea corectă

a Celuilalt, unde cel care se cercetează pe sine, în loc să se observe doar pe sine, *introduce* multe în conştiinţa de sine, fiind de aceea înţelept şi chiar necesar să se înceapă cu *fenomenele* observate ca atare, iar apoi cu afirmarea anumitor propoziţii cu privire la natura omului, adică înainte de a trece la *experienţa internă*.

Apologia sensibilităţii

§ 8. Toată lumea acordă *intelectului* respect, după cum o arată şi denumirea acestuia ca o facultate de cunoaştere *superioară*; cel care ar voi să-l elogieze nu ar fi mai deplasat decât acel retor care făcea elogiul virtuţii (*stulte! quis unquam vituperavit*[27]). Dar sensibilitatea are un renume prost. Despre ea se vorbeşte mult de rău: de exemplu, 1. că ar *răspândi confuzie* asupra facultăţii de reprezentare; 2. că are primul cuvânt şi se arată ca o *stăpână*, în timp ce ar trebui să fie doar *slujnica* intelectului, că ar fi îndărătnică şi greu de îmblânzit; că merge până la a *înşela* şi că niciodată nu poţi fi sigur de ea. – Pe de altă parte, panegiriştii nu i-au lipsit, mai ales printre poeţi şi oamenii de gust, care au apreciat în mod deosebit *sensibilizarea* conceptelor intelectului, neprivind-o doar ca pe un merit, ci numai în acest fel, pretinzând că noţiunile nu trebuie analizate cu o grijă trudnică în părţile lor componente, şi că trebuie lăsată *pregnanţa* (bogăţia de idei) sau *emfaza* (forţa) în vorbire şi *limpezimea* (claritatea conştiinţei) reprezentărilor, goliciunea intelectului fiind considerată o sărăcire*. Nu este necesar ca noi să fim panegirişti, ci doar avocaţi ai apărării.

* Întrucât aici este vorba numai de facultatea de cunoaştere, deci 143
şi de reprezentare (iar nu de sentimentul de plăcere şi neplăcere), *senzaţia* 144
nu este altceva decât o reprezentare sensibilă (o intuiţie empirică) distinctă de concepte (de gândire), ca şi de intuiţia pură (de reprezentările de spaţiu şi timp).

144 Ceea ce este *pasiv* în sensibilitate, la care noi nu putem renunța, se spune că este propriu-zis cauza tuturor relelor. Perfecțiunea internă a omului constă în aceasta: că el are în puterea sa întrebuințarea tuturor facultăților sale, spre a le subordona *liberului său arbitru* în ipostaza sa *liberă*. În acest scop este necesară dominarea de către *intelect* a sensibilității (care în sine este ca plebea, întrucât nu gândește), fără să o slăbească; căci fără ea nu ar putea fi dată nici un fel de materie care să poată fi oferită intelectului legiferator spre prelucrare.

Justificarea sensibilității față de prima învinuire

§ 9. *Simțurile nu greșesc.* Despre cel care a avut *aprehensiunea* diversului, *dar nu l-a ordonat* nu se poate spune că *greșește.* Percepțiile simțurilor (reprezentări empirice însoțite de conștiință) pot fi numite doar *fenomene* interne. Intelectul, care intervine și care unește printr-o regulă a gândirii (introduce *ordine* în diversitate), în primul rând produce cunoaștere empirică, adică *experiență*. *Intelectul* își uită obligațiile când judecă prea cutezător, fără ca mai înainte să fi ordonat reprezentările sensibile conform conceptelor, pentru ca ulterior să se plângă de confuzia lor, ca și cum ar fi vorba de vina naturii umane originar sensibilă. Acest reproș atinge deopotrivă și plângerea neîntemeiată asupra confuziei reprezentărilor externe și interne datorată sensibilității.

Reprezentările sensibile le precedă, într-adevăr, pe cele ale intelectului, prezentându-se în bloc. Dar cu atât mai bogat este beneficiul, când intelectul intervine prin ordinea pe care o impune și prin forma intelectuală și, de exemplu, aduce în conștiință expresii *pregnante* pentru concept, *emfatice* pentru sentiment și reprezentări *interesante* pentru
145 determinarea voinței. – *Bogăția* care se prezintă dintr-o dată (în bloc) intelectului prin produsele spiritului, retorică

și poezie, îl pune pe acesta în încurcătură atunci când el trebuie să clarifice și să analizeze toate actele reflecției, pe care el le operează într-adevăr, deși în mod obscur. Aici însă, sensibilitatea nu este răspunzătoare, ci mai degrabă a făcut intelectului un serviciu prin furnizarea unei materii bogate, fără de care conceptele abstracte ale acestuia nu sunt adesea decât nimicuri strălucitoare.

Justificarea sensibilității față de cea de-a doua învinuire

§ 10. *Simțurile nu comandă* intelectului. Mai degrabă ele i se oferă, punându-i-se la dispoziție. Din faptul că ele nu vor să lase în umbră importanța lor, mai ales în ceea ce se numește simț comun *(sensus communis)*, nu rezultă pretenția lor de a voi să pună stăpânire pe intelect. Există, într-adevăr, judecăți care nici măcar din punct de vedere *formal* nu pot fi aduse în fața tribunalului intelectului spre a fi judecate de el; și care, din acest motiv, par a fi dictate nemijlocit de simțuri. De acest gen sunt sentințele sau maximele asemănătoare oracolelor (ca cele pe care Socrate le atribuia geniului său). Se presupune, așadar, că *prima* judecată asupra a ceea ce este drept și înțelept să se facă într-un caz dat este, de obicei, și cea *mai bună*, iar reflecția ar face-o artificioasă. Dar de fapt această judecată nu provine din simțuri, ci din reflecții ale intelectului, care deși sunt reale sunt totuși obscure. – Simțurile nu ridică aici nici o pretenție, fiind asemeni oamenilor simpli care, atunci când nu fac parte din plebe (*ignobile vulgus*), se supun fără probleme superiorului lor, intelectului, dar vor să fie ascultate. Iar atunci când anumite judecăți și investigații ar proveni nemijlocit din simțul intern (nu prin mijlocirea intelectului), cel din urmă ar fi considerat ca având propria sa autoritate, iar senzațiile ar trece drept judecăți, ajungându-se la *exaltare*, care este înrudită cu coruperea simțurilor.

Justificarea sensibilității față de cea de-a treia învinuire

146 § 11. *Simțurile nu înșeală.* Această propoziție este negarea celei mai importante învinuiri și, de asemenea, și a celei mai neîntemeiate adresată simțurilor, când reflecția sa este matură; și aceasta se întâmplă nu pentru că ele judecă întotdeauna corect, ci pentru că ele nu judecă deloc; de aceea, cu greșeala este împovărat întotdeauna intelectul. – Totuși, *aparența sensibilă (species, apparentia)* ajunge întotdeauna la intelect, chiar dacă nu pentru a îl justifica, totuși pentru a îl scuza: de aceea, omul se află adesea în cazul în care subiectivitatea modului său de reprezentare trece drept obiectivitate (turnul îndepărtat de el trece drept *rotund*, pentru că nu îi *vede* unghiurile, iar marea a cărei parte îndepărtată lui nu îi este vizibilă decât prin razele de lumină situate la înălțime, îi apare ochiului ca fiind *mai înaltă* decât țărmul (*altum mare*), luna plină în ascensiune pe care el o vede la orizont printr-un strat încețoșat de aer, deși ochiul o vede sub același unghi vizual, apare ca fiind mai îndepărtată și, de asemenea, ca fiind *mai mare* decât atunci când ea apare în înaltul cerului, și astfel *fenomenul* trece drept *experiență;* și dacă din acest motiv se greșește, nu este din vina intelectului, ci din cea a simțurilor.

* * *

Un blam pe care logica îl aruncă asupra sensibilității este: *superficialitate* (individualitate, limitare la individual), iar dimpotrivă intelectul, care se ocupă de general și, de aceea, trebuie să determine abstracții, este acuzat de *aviditate.* Modul estetic de tratare, a cărui primă trăsătură este popularitatea, urmează o cale ce permite evitarea ambelor greșeli.

Despre puterea de care dispunem cu privire la facultatea de cunoaştere

§ 12. Paragraful anterior, ce trata facultatea aparențe-
lor, prin care nici un *om* nu *poate* avea putere, ne conduce
la clarificarea conceptelor de *uşor* şi de *greu (leve et grave)*,
care în germană în sens literal nu semnifică decât calitățile
corporale şi forțele, dar de asemenea care trebuie să exprime,
la fel ca în latină conform unei anumite analogii, *realizabi-* 147
lul (facile) şi *comparativ–nerealizabilul (difficile)*; căci com-
parativ–realizabilul este considerat ca fiind *subiectiv–ne-*
realizabil în anumite contexte şi raporturi pe care le întreține un subiect care se îndoieşte că posedă într-un grad suficient facultățile necesare.

Uşurința de a face ceva *(promptitudo)* nu trebuie confundată cu *iscusința* în anumite acțiuni *(habitus)*. Prima semnifică un anumit grad al facultăților mecanice; – «pot, pentru că vreau»; şi desemnează *posibilitatea* subiectivă; cea de-a doua desemnează *necesitatea* subiectiv–practică, obişnuința, ca urmare un anumit grad al voinței, care se atinge prin folosirea adesea repetată a facultății sale: «vreau, pentru că datoria mi-o cere». De aceea, această virtute nu poate fi exprimată: ca *iscusință* în acțiunile libere legale; căci astfel ea ar fi doar un mecanism de aplicare a forței; ci virtutea este tăria *morală* în urmărirea datoriei sale, care niciodată nu trebuie să treacă drept obişnuință, ci întotdeauna ea trebuie să apară pe deplin nouă şi originară din modul de gândire.

Cel ce este uşor se opune celui ce este *greu*, dar adesea şi celui ce este *oneros*. *Uşor* este pentru un subiect ceea ce se află mult sub nivelul facultății sale în realizarea unui fapt. Ce este mai uşor decât formalitatea vizitelor, a felicitărilor şi a condoleanțelor? Dar, de asemenea, ce este mai greu pentru un om ocupat? Sunt *vexațiile* amicale (şicanele), de care oricine doreşte din inimă să se dispenseze, chiar dacă el ezită să renunțe la acest obicei.

Câte vexații nu se află în uzanțele exterioare religioase care, propriu-zis, se raportează numai la forma ecleziastică: ritul acestor uzanțe constă cu siguranță în faptul că nu servesc la nimic, ca și în simpla supunere a credincioșilor, care se lasă cu răbdare îmbătați de ceremonii și obiceiuri, prin pocăință și post (cu cât mai mult cu atât mai bine); aceste activități desfășurate în comun sunt numai din punct de vedere *mecanic ușoare* (pentru că nu necesită sacrificarea nici unei înclinații către viciu), dar din punct de vedere *moral* ele trebuie să fie foarte *dificile* și oneroase pentru omul rațional. Când marele conducător moral al poporului spunea: «Poruncile mele nu sunt grele»[28], el nu voia să spună că ar fi nevoie doar de o forță neînsemnată spre a fi îndeplinite; căci în fapt ele necesită dispoziția pură a inimii, pe care, dintre toate, o puteam porunci cu cea mai mare greutate; dar pentru o ființă rațională ele sunt infinit
148 mai ușoare decât poruncile care îndeamnă la preocuparea de a nu face nimic *(gratis anhelare, multa agendo nihil agere*[29]*)*, ca și cele pe care le-a întemeiat iudaismul; căci omul rațional simte de o sută de ori mai dificil ceea ce este mecanic-ușor, văzând că efortul său nu servește la nimic.

Este un *merit* de *a face* ușor ceva greu; este o *înșelătorie* de a *prezenta* ca ușor ceea ce nu poți face. Ceea ce este ușor de făcut este *lipsit de merit.* Metode și mașini, și între acestea diviziunea muncii între diferiți lucrători (munca de fabrică), fac multe lucruri ușor, care cu propriile mâini s-ar fi făcut mult mai greu.

A arăta dificultăți înainte de a învăța să le învingi (ca, de exemplu, în investigațiile metafizicii), poate descuraja, dar totuși este preferabilă *disimulării*. Cel care consideră ușor tot ceea ce întreprinde este *ușuratic*. Cel care face totul cu ușurință este *dibaci;* iar cel care făptuind obosește este *greoi*. – Întreținerea oaspeților (conversația) este un simplu joc atunci când toate sunt făcute cu ușurință, trebuind să fie lăsate astfel. De aceea, ceremonia (rigiditatea) în cadrul acestora, ca de exemplu expresiile solemne de rămas bun după un banchet sunt considerate demodate.

Dispoziția sufletească a oamenilor în realizarea unei activități este diferită în funcție de diversitatea temperamentelor. Unele dintre ele sunt stimulate de dificultăți și de griji (melancolicii), iar la alții speranța și presupusa ușurință în rezolvare este prima care le vine în minte (sangvinii).

Ce putem crede despre sentința ditirambică a oamenilor puternici, care nu se întemeiază doar pe temperament, ce susține: «Omul *vrea*, dar *poate?*» Nu este mai mult decât o tautologie pompoasă: ceea ce vrea el *pe baza poruncii rațiunii sale moral-poruncitoare, trebuie* și, așadar, el *poate să o facă* (căci rațiunea nu îi va porunci imposibilul). Cu câțiva ani în urmă însă au existat nebuni care au aplicat în sens fizic sentința, considerând că au calitatea de a răsturna lumea; dar rasa lor s-a dus de mult.

În cele din urmă, *pasivitatea (consuetudo)* are loc atunci când senzațiile de același fel se prelungesc fără să
se modifice, distrăgând atenția simțurilor, iar atunci când 149
conștiința aproape că nu se mai face sensizabilă, *răul* devine *ușor* suportabil (ceea ce în mod fals este onorat cu numele de virtute, și anume cu cea de răbdare), dar de asemenea *îngreunează* conștiința și amintirea binelui primit, ceea ce de obicei duce la ingratitudine (o lipsă reală de virtute).

Dar *deprinderea (assuetudo)* este o obligare fizică internă care procedează în viitor după cum a procedat și în trecut. Ea răpește acțiunilor bune valoarea lor morală, pentru că atentează la libertatea sufletului, atingând ridicolul prin repetarea negândită a acelorași acte (monotonie). – Cuvintele obișnuite de balast (*fraze* destinate doar să umple golurile de idei) îl fac pe ascultător să se teamă de repetarea acelorași sentințe, iar din vorbitor fac o mașină de vorbit. Cauza dezgustului pe care îl trezește în noi obișnuința mecanică a celuilalt se află în faptul că animalul o ia mult înaintea omului, actul mașinal producându-se ca un fel de *instinct*, conform regulii obișnuinței, ca și cum ar fi o altă natură (non-umană), atrăgând pericolul de a cădea în aceeași clasă cu dobitoacele. – Totuși, anumite obișnuințe

pot avea loc în mod intenționat și pot fi acceptate, atunci când natura refuză ajutorul liberului arbitru în ipostaza sa liberă, de exemplu, a obişnui odată cu înaintarea în vârstă de a bea și de a mânca la ore anumite, de a nu obișnui decât anumite calități și cantități, de a se culca sau de a se scula după obișnuință, devenind cu timpul o mașinărie; dar acest lucru este valabil numai ca excepție și în caz de necesitate. Ca regulă, orice astfel de deprindere este reprobabilă.

Despre jocul artificial cu aparență sensibilă

§ 13. *Iluzia*, care îi parvine intelectului prin reprezentările sensibile *(praestigiae)* poate fi naturală *sau* artificială, și este fie *înșelătorie (illusio)*, fie *fraudă (fraus)*. – Acea iluzie prin care omul este constrâns să considere ceva drept real numai prin mărturia simțului său, chiar dacă intelectul aceluiași subiect consideră imposibil, se numește *truc (praestigiae)*.

Iluzionarea este acea iluzie ce persistă chiar dacă se știe
150 că pretinsul obiect nu este real. – Acest joc al sufletului cu aparența sensibilă este foarte plăcut și distractiv, cum este de exemplu perspectiva lineară a interiorului unui templu sau după cum s-a exprimat Raphael *Mengs*[30] despre pictura ce reprezenta Școala peripatetică[31] (mie mi se pare că este de *Correggio*[32]): «că atunci când este privită îndelung dă impresia de mișcare»; sau precum este scara pictată cu o poartă întredeschisă la primăria orașului Amsterdam, pe care fiecare este tentat să urce, și așa mai departe.

Frauda din perspectiva simțurilor este: când aparența încetează de îndată ce se știe ce se întâmplă cu obiectul. De acest gen sunt tot felul de scamatorii. – Hainele a căror culoare sare în ochi constituie o iluzionare, fiind un fard sunt, deci, o fraudă. Prin prima omul este sedus, iar prin a doua el este mistificat. – De aici provine faptul că *statuile* de oameni sau de animale pictate în culori naturale nu sunt

tolerate: spectatorul ar fi înşelat, luându-le drept vii ori de câte ori ele i-ar fi căzut inopinat sub privire.

Fascinarea (fascinatio) într-o stare a sufletului de altfel sănătoasă este o iluzie a simţurilor, despre care se spune că nu este compatibilă cu lucrurile naturale: căci judecata după care *există* un obiect (sau o calitate a acestuia) este irezistibil înlocuită prin antrenarea atenţiei într-o judecată după care el *nu există* sau este în alt fel, – simţul părând că se contrazice; se întâmplă asemeni păsării care se priveşte într-o oglindă, dă din aripi şi când o ia drept o pasăre reală, când nu. Acest joc, care face ca oamenii *să nu se încreadă în propriile lor simţuri*, are loc mai ales la cei care sunt tulburaţi de pasiuni. O iubită care (după *Helvétius*[33]) a fost văzută de către iubitul său în braţele altuia, şi care nega faptul, a putut să-i spună acestuia: «Infidelule, tu nu mă mai iubeşti, căci crezi mai mult ceea ce vezi decât ceea ce îţi spun». – Frauda produsă de *ventriloci*, *gassnerieni*[34], *mesmerieni*[35] şi alţii era mai grosolană şi nu mai puţin periculoasă. În vechime, *femeile* sărmane neşcolite care îşi imaginau că pot face ceva supranatural se numeau *vrăjitoare*, şi chiar în secolul nostru, această credinţă în ele nu a dispărut cu totul*. Se pare că sentimentul de uimire faţă de ceva nemaiauzit exercită în sine o mare atracţie pentru

---

* Asupra unui astfel de caz, în Scoţia un pastor protestant din secolul nostru spunea în calitate de martor judecătorului: «Domnul meu, pe onoarea mea de preot vă asigur că această femeie este o *vrăjitoare*»; la care acesta i-a răspuns: «Iar eu vă asigur, pe onoarea mea de judecător, că dumneavoastră nu sunteţi un maestru al vrăjitoriei». Acest cuvânt de *vrăjitoare [Hexe]* devenit german provine, din primele cuvinte sacramentale de sfinţire a ostiei[36], pe care credinciosul o vede cu ochii *corporali* ca pe o bucăţică de pâine, dar cu ochii *spiritului* el trebuie să o vadă, conform cuvintelor sacramentale, ca pe corpul unui om. Căci cuvintele *hoc est* şi l-au alăturat mai întâi pe *corpus*, iar apoi *hoc est corpus* s-a transformat în *hocuspocus*, după toate probabilităţile din spaima vană de a îi pronunţa corect numele şi de a îl profana; asltfel, superstiţia a apărut în modul de acţionare faţă de obiectele ne-naturale, spre a evita culpabilizarea.

151 cei slabi: nu numai pentru că le deschide dintr-o dată o perspectivă nouă, ci pentru că astfel ei se eliberează de împovărătoarea folosire de către ei a rațiunii, antrenându-i şi pe ceilalți la nivelul său de ignoranță.

Despre aparența morală permisă

§ 14. Oamenii sunt, în general, cu atât mai înclinați să joace teatru cu cât sunt mai civilizați: ei receptează aparența de afecțiune, de stimă față de celălalt, de modestie, fără ca prin aceasta cineva să fie înşelat, întrucât nu se crede că acestea se fac, într-adevăr, din toată inima; dar de altfel este foarte bine că în lume lucrurile se întâmplă astfel. Căci jucând aceste roluri, oamenii trezesc în ei treptat în realitate virtuțile a căror aparență ei au înfățişat-o încă de mult timp, transmițându-le dispoziției. – Dar a înşela trişorul din noi, înclinațiile, înseamnă a reveni la supunerea față de legea virtuții, care nu este o fraudă, ci o amăgire de sine. *Dezgustul* față de propria existență ca urmare a lipsei de senzații a sufletului, fără de care se ajunge la moarte, constituie un *răgaz îndelungat*, în care se simte apăsarea lenei, adică saturarea față de orice îndeletnicire ce se numeşte muncă, ajungând să alunge neplăcerea, întrucât ea se leagă de suferință, care este un sentiment foarte potrivnic, a cărui cauză nu este alta decât înclinația naturală către *comoditate* (o tihnă neprecedată de nici o oboseală). – Dar această înclinație este amăgitoare, chiar şi cu privire la
152 scopuri, pe care rațiunea le dă omului ca pe o lege spre a fi mulțumit de sine însuşi, *atunci când el nu face nimic* (vegetează fără vreun scop), căci astfel el *nu face nimic rău*. A înşela această înclinație (prin cultivarea artelor frumoase şi cel mai bine prin conversația amicală) se numeşte *pierdere de timp (tempus fallere);* este o expresie ce semnifică intenția de a înşela înclinația către repaosul fără de muncă, când sufletul se întreține cu jocul artelor frumoase, ceea ce în sine nu este decât un simplu joc lipsit de scop,

iar într-o înfruntare paşnică cel puţin cultura sufletului este favorizată, în caz contrar avem de-a face cu *omorârea timpului*. – Nu câştigăm nimic dacă violentăm sensibilitatea din înclinaţii, ci ea trebuie înşelată, după cum spunea *Swift*[37], să distrăm balena cu o geamandură, ca să salvăm vaporul.

Natura a implantat cu înţelepciune în om tendinţa de a se lăsa uşor înşelat spre a salva virtutea sau spre a o pune în faţă. *Manierele* alese, demne de stimă sunt o aparenţă exterioară, care inspiră celorlalţi *stima* (de a nu face ca toată lumea). Femeia nu ar fi într-adevăr mulţumită dacă bărbaţii nu i-ar omagia farmecul. Dar *modestia (pudicitia)*, care este o autoconstrângere ce trezeşte pasiuni, ca iluzie este foarte salutară, spre a stabili distanţa între sexe, care este necesară, pentru ca unul dintre ele să nu ajungă simplul instrument al desfătării celuilalt. – În general, tot ceea ce numim *bunăstare (decorum)*, în acest gen, nu este altceva decât o *aparenţă frumoasă*.

Buna cuviinţă (Politesse) este o aparenţă de modestie ce inspiră iubire. *Plecăciunile (complimentele)* şi întreaga galanterie *de curte* însoţită de cele mai călduroase cuvinte amicale de protest, nu constituie întotdeauna un *adevăr* (Dragii mei prieteni: nu există nici un prieten! *Aristotel*[38]), deşi ele nu înşeală, pentru că fiecare ştie ce trebuie să ia drept bun, iar apoi, pentru că deşi ele nu sunt iniţial mai mult decât semne goale de bunăvoinţă şi de respect, ele duc cu timpul la dispoziţii reale de acest gen.

Orice virtute umană în cadrul schimbului este un mărunţiş; cel pentru care trece drept aur curat este un copil. – Este însă mai bine să existe astfel de mărunţiş decât să nu existe deloc ca mijloc de circulaţie, în cele din urmă el putând fi transformat în aur curat, deşi cu o pierdere con- 153
siderabilă. A îl da drept simplu *jeton* fără nici o valoare înseamnă să spunem împreună cu Swift: «Onoarea este o pereche de încălţări care au căzut în noroi» şi aşa mai departe sau ca predicatorul *Hofstede*[39] în critica pe care i-a făcut-o lui *Bélisar* de Marmontel[40], de a îl calomnia chiar şi pe Socrate, spre a ascunde faptul că cineva mai crede

încă în virtute, înseamnă a comite o înaltă trădare a umanității. Chiar și aparența binelui trebuie să aibă valoare pentru celălalt; căci în acest joc cu reprezentările, ce dobândește respect, poate fără a îl merita, în cele din urmă lucrurile pot fi luate în serios. – Numai aparența binelui în *noi înșine* trebuie ștearsă fără menajamente, iar vălul cu care amorul propriu acoperă defectele noastre morale trebuie ridicat: căci aparența ne *înșeală* întotdeauna atunci când prin mijloace lipsite de un conținut moral noi ne imaginăm că ne putem ispăși vina sau că respingând orice mijloc de acest gen ne convingem că nu suntem vinovați, de exemplu, când ne reprezentăm ispășirea faptelor rele la sfârșitul vieții ca pe un amendament real sau infracțiunea deliberată ca pe o slăbiciune umană.

Despre cele cinci simțuri

§ 15. *Sensibilitatea* în facultatea de cunoaștere (facultatea reprezentărilor în intuiție) cuprinde două părți: *simțul* și *imaginația*. – Primul este facultatea intuiției *în* prezența obiectului, iar a doua *fără* prezența acestuia. – Dar simțurile se divizează, la rândul lor, în *simțul extern* și în *simțul intern (sensus internus)*; primul este cel prin care corpul uman este afectat de lucruri corporale, iar al doilea este cel prin care el este afectat cu ajutorul sufletului; este de remarcat faptul că simțul intern, ca simplă facultate de percepere (de intuiție empirică), diferă de *sentimentul* de plăcere și de neplăcere, adică de receptivitatea subiectului de a fi determinat de anumite reprezentări să mențină sau să respingă starea acestor reprezentări, sentiment ce ar putea fi numit simț *interior (sensus interior)*. – O reprezentare prin simțuri, de care suntem conștienți că este astfel, se numește mai ales *senzație* atunci când impresiile sensibile trezesc în același timp atenția subiectului.

§ 16. Mai întâi, putem diviza simțurile senzațiilor corporale în cele ale *senzațiilor vitale (sensus vagus)* și în cele 154
ale *senzațiilor organice (sensus fixus)*, și întrucât nu există senzație fără nervi, mai putem diviza senzațiile și în cele ce afectează întregul sistem nervos sau numai în cele ce afectează nervii unei anumite părți a corpului. – Senzația de *cald* și de *rece*, cea care este produsă prin suflet (de exemplu, prin creșterea rapidă a speranței sau a temerii) aparține *simțului vital. Fiorul* care se trezește în om la reprezentarea sublimului, precum și *frica* ce îi urmărește pe copii până în paturile lor, datorită basmelor spuse de doicile lor, sunt de ultimul fel; el pătrunde în corp la fel de profund ca viața.

Nu putem enumera, așadar, nici mai mult, nici mai puțin decât cinci organe de simț, conform naturii senzațiilor externe.

Trei dintre acestea sunt mai mult obiective decât subiective, adică în calitate de *intuiții* empirice contribuie mai mult la *cunoașterea* obiectelor exterioare decât la conștiința organului afectat; – *două* însă sunt mai mult subiective decât obiective, adică reprezentarea acestora este mai degrabă a desfătării decât a cunoașterii obiectului exterior; de aceea, asupra acelor dintâi se poate ușor cădea de acord cu celălalt, însă cu privire la ultimele, felul *în care* subiectul se simte afectat poate fi foarte diferit, în pofida unității intuiției empirice și a denumirii obiectului.

Simțurile din prima clasă sunt: 1. cel *tactil (tactus)*, 2. cel *vizual (visus)*, 3. cel *auditiv (auditus)*. – Din cea de-a doua sunt *gustativ (gustus)*, *olfactiv (olfactus)*; toate sunt simțuri pure ale senzației organice, care sunt tot atâtea intrări ale lucrurilor exterioare, pe care natura le-a pregătit pentru ca animalul să facă deosebirea între obiecte.

Despre simțul tactil

§ 17. Simțul tactil se află în vârful degetelor și în papilele lor nervoase *(papillae)*, spre a recunoaște forma unui corp solid prin apropierea de suprafața sa. – Natura pare să-l fi dotat pe om cu acest organ, pentru ca prin pipăitul în toate direcțiile să-și poată face un concept asu-
155 pra formei unui corp; căci tentaculele insectelor nu par a avea o altă intenție decât pe aceea de a recunoaște prezența unui corp, iar nu de a recunoaște forma sa. – Acest simț este, de asemenea, singurul ce dă percepția exterioară *nemijlocită;* din acest motiv el este cel mai important și a cărui învățare este cea mai sigură, dar totodată el este și cel mai grosier: căci materia trebuie să fie solidă, pentru ca suprafața ce formează o formă să poată fi cunoscută prin pipăit. (Despre senzația vitală, prin care se cunoaște dacă suprafețele sunt șlefuite sau neșlefuite, și mai puțin dacă le simțim calde sau reci, nu este vorba aici.) – Fără acest organ de simț noi nu ne-am putea face nici un concept asupra vreunei forme corporale, celelalte două simțuri din prima clasă constituind, împreună cu acesta, sursa cunoașterii din experiență.

Despre auz

§ 18. Simțul auditiv este unul dintre simțurile simplei percepții *mediate*. – Cu ajutorul aerului care ne înconjoară și prin mijlocirea sa, un obiect îndepărtat este cunoscut de la o mare distanță, și chiar prin acest mijloc pus în mișcare de organul vocal care este gura, oamenii pot, cel mai ușor și mai deplin, să intre într-o comunitate reciprocă de idei și de simțiri, mai ales atunci când sunetele percepute de ceilalți oameni sunt articulate și formează o limbă, grație asocierilor conforme legilor ocazionate de intelect. – Forma obiectului nu este dată prin auz, iar sunetele vorbirii nu duc nemijlocit la reprezentarea acestuia, și se întâmplă astfel

pentru că ele nu au nici o semnificație prin ele însele, cu atât mai puțin nu semnifică obiecte ci doar sentimente interioare, ele constituind mijlocul cel mai adecvat al desemnării conceptelor, iar surzii din naștere care din acest motiv rămân muți (fără limbaj), nu pot ajunge la nimic mai mult decât la un *analog* al rațiunii.

În ce privește simțul vital, el nu numai că este afectat într-un mod viu și variat prin *muzică*, ca printr-un joc al senzațiilor auditive conform regulii, ci el este de asemenea întărit, muzica fiind doar un limbaj al senzațiilor (fără nici un fel de concept). Sunetele sunt aici *tonuri*, care pentru auz sunt ca și culorile pentru văz; este o comunicare la distanță, mijlocită de sentimente într-un spațiu circumscris celor ce se află acolo, împărtășind o desfătare socială, care nu este micșorată de numărul mare ce participă la ea.

Despre simțul văzului

§ 19. Văzul este, de asemenea, un simț al senzației *mijlocite*, ce are loc printr-o materie în mișcare ce nu afec- 156
tează decât un anumit organ *(ochii)* prin *lumină*, care nu este asemeni sunetului, o mișcare ondulatorie a unui element fluid ce se realizează în spațiu în toate părțile, ci este o iradiere prin care este determinat un punct ca un obiect în spațiu, iar prin mijlocirea acestuia ne este cunoscut universul în dimensiunea sa incomensurabilă, mai ales în ce privește corpurile cerești cu o lumină proprie, pe care, datorită marii lor depărtări, abia o putem aprecia prin mijloacele de măsură de care dispunem noi aici pe pământ, având mai multe temeri de a fi uimiți de marea sensibilitate a acestui organ în ce privește perceperea unor impresii atât de slabe față de mărimea obiectului (a universului), mai ales când lumea este considerată în mic, atunci când avem în fața ochilor microscopul, de exemplu la infuzorii. – Simțul văzului, deși nu este la fel de indispensabil ca cel al auzului, este totuși cel mai nobil: căci dintre toate, el se

îndepărtează cel mai mult de simțul tactil, adică de condiția cea mai restrictivă a percepțiilor, incluzând nu numai sfera cea mai mare a acestora în spațiu, dar și organul său simțindu-se cel mai puțin afectat (căci altfel el nu ar fi un simplu văz), iar prin aceasta el se apropie de *intuiția pură* (reprezentare nemijlocită a obiectului, dar fără amestecul vizibil al senzației).

* * *

Aceste trei simțuri externe, prin reflecție, conduc subiectul către cunoașterea obiectului ca un lucru din afara noastră. – Dar atunci când senzația este într-atât de puternică încât conștiința mișcării organului să o depășească pe cea a raportului față de un obiect exterior, reprezentările externe se transformă în interne. – Șlefuirea sau asperitatea acelor corpuri pe care le observăm prin pipăit este cu totul alta decât figura corpurilor exterioare ce ne parvine prin acest organ. Tot la fel: atunci când vorbirea celuilalt este într-atât de tare încât, după cum se spune, ne sparge timpanul sau atunci când cineva trece dintr-o încăpere în-
157 tunecoasă într-una luminată clipește ochii, el fiind pe moment orbit de iluminarea prea puternică sau instantanee, în timp ce primul este asurzit de vocea prea stridentă, adică amândoi, datorită violenței percepțiilor, nu pot ajunge la conceptul obiectului, întrucât atenția este captată doar de reprezentarea subiectivă, adică de modificarea organului.

Despre simțul gustului și al mirosului

§ 20. Simțul gustului și cel al mirosului sunt, ambele, mai mult subiective decât obiective; primul (al *gustului*) se exercită prin *acțiunea* obiectului exterior asupra organelor *limbii*, *gâtului* și *palatului*, iar al doilea (al *mirosului*) prin absorbirea de emanații străine combinate cu aer de către organul corespunzător, de unde rezultă că corpurile ce răspândesc aceste exhalări pot fi îndepărtate de organ.

Amândouă sunt înrudite îndeaproape, iar atunci când mirosul lipsește, întotdeauna gustul este slab. – Se poate spune că amândouă sunt afectate de *săruri* (fixe și volatile), unde primele trebuie să fie dizolvate de secreția salivară, iar celelalte de aer, trebuind să pătrundă în organ, spre a îl face să simtă senzația care îi este specifică.

Observație generală asupra simțului extern

§ 21. Putem diviza senzațiile simțului extern în cele cu influențe *mecanice* și în cele cu influențe *chimice*. Cele influențate mecanic sunt cele trei superioare, iar cele influențate chimic sunt cele două simțuri inferioare. – Acelea sunt simțuri ale *percepției* (de suprafață), acestea sunt ale *desfătării* (ale atracției intime). – De aici rezultă că *greața*, o excitare a celui care a simțit desfătarea, de a se elibera de ea pe drumul cel mai scurt al tractului alimentar (prin vomitare), a fost dată omului ca o senzație vitală de o mare intensitate, dat fiind că acea ingerare internă poate fi dăunătoare animalității sale.

Dar după cum există și o *desfătare spirituală* ce constă din comunicarea ideilor, sufletul poate să nu găsească pe gustul său acest aliment spiritual atunci când el ne este impus, ci să-l găsească nesănătos (de exemplu, repetarea acelorași vorbe ce pretind să fie de duh sau glume devine prin monotonia sa insuportabilă), tot astfel, prin analogie, instinctul naturii de a se elibera este numit greață, deși el 158
aparține simțului intern.

Mirosul este asemănător unui gust de la distanță, unde ceilalți sunt constrânși la desfătare, fie că vor, fie că nu, și dat fiindcă se opune libertății, el este mai puțin social decât gustul, unde invitații pot alege după preferință numărul felurilor de mâncare și al sticlelor cu vin, fără ca celălalt să fie constrâns să se desfete cu ele. – Murdăria nu pare atât de *potrivnică* ochiului și limbii, pe cât provoacă silă mirosul său neplăcut. Așadar, preluarea prin miros (în plămâni)

este chiar mai intimă decât cea care se realizează prin vasele absorbante ale gurii şi faringelui.

Aşadar, cu cât mai puternic se simt *afectate* simţurile la acelaşi grad de impresii date, cu atât mai puţin putem *învăţa* de la ele. Şi dimpotrivă: dacă ne pot *învăţa* multe lucruri, ele trebuie să ne afecteze puţin. Când este *lumină* puternică nu *vedem* nimic (nu distingem), iar o voce puternică de stentor *asurzeşte* (sufocă gândirea).

Pe cât de receptiv la impresii este simţul vital (cu cât este mai delicat şi mai sensibil), pe atât mai nefericit este omul; cu cât este mai mare receptivitatea organelor de simţ (capacitatea de a primi impresii), cu atât simţul vital al omului este mai obtuz, iar el este mai fericit; – eu spun mai fericit, nu moral mai bun; – căci el are, într-un grad mai mare, sentimentul bunăstării în puterea sa. Capacitatea de a primi senzaţii rezultată din *forţă (sensibilitas sthenica)* poate fi numită *sensibilitate* slabă, iar cea rezultată din *slăbiciunea* subiectului, din neputinţa sa de a rezista îndeajuns impresiilor venite de la influenţele sensibile în conştiinţă, adică din necesitatea de a îi acorda atenţie în pofida voinţei, poate fi numită o *sensibilitate* excesivă *(sensibilitas asthenica)*.

Întrebări

§ 22. Care este organul de simţ cel mai ingrat şi care pare a fi cel mai inutil? Cel al *mirosului*. Cultivarea sau rafinarea sa în vederea desfătării nu este răsplătită; căci există mai multe obiecte ce provoacă dezgustul (mai ales în locurile cu o populaţie numeroasă) decât stări agreabile de aşteptat de la acesta, iar desfătarea produsă de acest simţ nu este decât fugitivă şi trecătoare. – Dar ca o condiţie
159 negativă a sănătăţii, spre a nu respira aer viciat (mirosuri de bucătărie, mirosul stătut de mlaştină sau de mortăciune), ca şi de a preveni folosirea alimentelor în stare de putrefacţie drept hrană, este un simţ nu lipsit de importanţă. – Aceeaşi

importanță o are și al doilea simț al desfătării, și anume simțul *gustului*, dar cu avantajul său propriu de a favoriza sociabilitatea prin desfătarea sa, ceea ce precedentul nu o făcea, la poarta de la intrarea alimentelor în canalul intestinal destinat să le primească, judecându-se dinainte dacă sunt benefice; căci această calitate a alimentelor coincide cu desfătarea lor agreabilă, care este ca o întâmplare a lor, atunci când îmbelșugarea și sibaritismul nu au făcut acest simț artificios. – Apetitul pe care îl simt bolnavii le face bine, aproape ca un medicament. – Mirosul bucatelor este ca un gust anterior, prin care cel căruia îi este foame este astfel invitat să se desfete cu bucatele preferate, iar cel sătul să se îndepărteze de ele.

Există un vicariat al simțurilor, adică o întrebuințare a simțului să o înlocuiască pe a altuia? De la *surd* poate rezulta limbajul obișnuit prin intermediul gesturilor și al ochilor; observarea mișcării buzelor, prin sentimentul tactil trezit de buzele care se mișcă în întuneric poate ajunge la același rezultat. Dar dacă este un surd din naștere, simțul *văzului* trebuie să transforme sunetul din mișcarea organului vorbirii, sunet dobândit prin cultură, într-o *simțire* a propriei mișcări a mușchilor vorbirii; cu toate acestea, el nu ajunge niciodată la conceptul real, întrucât semnele de care el are nevoie nu sunt capabile de universalitate. – Lipsa de ureche muzicală, în pofida neafectării sale fizice, căci urechea poate distinge sunetele, dar nu și tonurile, omul putând vorbi dar nu și cânta, este o anomalie greu de explicat; după cum există și oameni care *văd* foarte bine, dar nu pot distinge deloc culorile, toate obiectele apărându-le ca într-o gravură.

Care lipsă sau pierdere a simțului este mai importantă, cea a auzului sau cea a văzului? – Primul simț, când lipsește din naștere este dintre toate cel mai dificil de înlocuit; dar dacă pierderea sa s-a întâmplat ulterior, el a fost înlocuit cu folosirea ochilor, prin observarea mimicii sau prin cultivarea mijlocită de lectura unei scrieri: o astfel de pierdere, 160
mai ales la o persoană înstărită, poate fi înlocuită prin

vedere, deşi într-un mod nesatisfăcător. Dar un bătrân care a surzit regretă foarte mult acest mijloc al întreţinerii în societate, iar dacă se poate vedea un număr mare de orbi înclinaţi spre dialog, sociabili, veseli la masă, cu greutate se întâlneşte un om care şi-a pierdut auzul şi care în societatea altora să nu fie posomorât, neîncrezător şi nefericit. El vede în mimica celorlalţi convivi diferite expresii ale afectului sau cel puţin ale interesului, şi se strădüieşte în zadar să le descopere sensul, fiind astfel condamnat la izolare în mijlocul societăţii.

* * *

§ 23. Ultimele două simţuri (care sunt mai mult subiective decât obiective) posedă o receptivitate faţă de anumite obiecte ale percepţiei exterioare de un anumit fel, care sunt numai subiective, fiind afectate doar subiectiv de organele mirosului şi gustului printr-o excitaţie care nu este nici miros, nici gust, ci este ca o influenţă simţită de la anumite săruri fixe, ce determină secreţii specifice ale organelor; din acest motiv, aceste obiecte nu sunt tocmai consumate, nefiind introduse în *interiorul* organelor, ci numai le impresionează neplăcut, pentru a dispărea deîndată; ceea ce face ca ele să poată fi consumate întreaga zi (cu excepţia timpului de masă şi de somn), fără a simţi saţietate. – Materialul cel mai comun al acestora este *tutunul*, fie că este de *prizat* (fie de ţinut în gură între maxilare şi cerul gurii pentru a saliva) fie, de asemenea, de a *fuma* cu pipa sau de a fuma ţigarete de foi ca femeile spaniole la *Lima*. În locul tutunului, malaezienii folosesc în ultimul caz nuca areka învelită într-o frunză de betel (Betelarek), care are acelaşi efect. – Satisfacerea acestor *pofte* (Pica), făcând abstracţie de utilitatea sau de pericolul medical pe care îl poate aduce secreţia fluidului în cele două organe este, ca o simplă excitare a sentimentului simţurilor în general, un fel de excitant folosit adesea în mod repetat pentru concentrarea atenţiei, ce se ataşează întotdeauna stării gândirii, altminteri ar apărea somnolenţa sau starea de re-

verie ca urmare a uniformității acestei stări, prin aceste mijloace ea fiind stimulată fără încetare. Acest fel prin care oamenii se întrețin cu ei înșiși ține loc de societate, golul 161
de timp fiind umplut în loc de conversații cu senzații excitate fără încetare și dispărute cu rapiditate, fiind reînnoite în fiecare moment.

Anexă
Despre simțul intern

§ 24. Simțul intern nu este apercepția pură, conștiința a ceea ce *face* omul, care aparține facultății gândirii, ci a ceea ce *suportă* el, când este afectat de jocul ideilor sale. Intuiția internă, prin urmare raportul reprezentărilor în timp (după care ele sunt simultane sau succesive) constituie baza simțului intern. Percepțiile sale și experiența internă (adevărată sau aparentă) prin care se produce înlănțuirea lor nu țin doar de *antropologie*, unde nu se ia în considerație dacă omul are sau nu un suflet[41] (ca o substanță necorporală specifică), ci de *psihologie*, unde se consideră că este percepută o substanță specifică existentă în om, iar sufletul[42] este reprezentat ca o simplă facultate a simțirii și a gândirii. – Există, așadar, numai un singur simț intern; pentru că nu există mai multe organe prin care omul să-și simtă interiorul și s-ar putea spune că sufletul[43] este organul simțului intern, despre el spunându-se așadar că el poate fi *indus în eroare*, ceea ce constă în faptul că omul consideră fenomenele acestui simț fie drept fenomene externe, adică imaginări drept senzații sau drept inspirații, a căror cauză este o altă ființă care nu are un obiect al simțului extern: unde iluzia și împreună cu ea *exaltarea* sau chiar *clarviziunea* constituie amăgiri ale simțului intern.

În ambele cazuri avem de-a face cu o *boală a sufletului*: de aici apare tendința de a considera jocul reprezentărilor simțului intern ca o cunoaștere prin experiență, în timp ce ea nu este decât o ficțiune; oprirea repetată la o

dispoziție artificioasă a sufletului, poate pentru că este privită ca fiind salutară sau situându-se deasupra nerelevanței reprezentărilor sensibile, duce la înșelarea cu intuiții formate în acest fel (visuri în starea de veghe). – Căci, în cele
162 din urmă, se presupune că ceea ce omul însuși a introdus premeditat în sufletul său existase deja în acesta, el crezând că a descoperit în profunzimile sufletului său ceea ce pusese el însuși.

De acest fel erau senzațiile interne exaltat-atrăgătoare avute de *Bourignon* sau cele exaltat-înspăimântătoare avute de Pascal. Această dereglare a spiritului nu poate fi redresată cu ușurință prin reprezentări raționale (căci ce pot face ele contra pretinselor intuiții?) Tendința de a se întoarce către sine, ca și iluziile simțului intern provenite de aici, pot fi puse în ordine numai când omul revine la lumea exterioară și, ca urmare, la ordinea lucrurilor.

Despre cauzele creșterii sau ale scăderii percepțiilor conform gradului

§ 25. Percepțiile pot crește, conform gradului, prin: 1. contrast, 2. noutate, 3. schimbare, 4. intensificare.

a. Contrastul

Deosebirea (contrastul) este atenția stimulată să distingă între ele *reprezentări sensibile*, opuse unele altora, deși unite sub unul și același concept. Ea este distinctă de *contradicție*, care constă din unirea *conceptelor* opuse. – O bucată de pământ cultivat în mijlocul unui deșert de nisip *ocazionează* reprezentarea unui simplu contrast; de acest fel sunt ținuturile considerate paradisiace din împrejurimile Damascului în Siria. – Zgomotul și strălucirea de la curte sau dintr-un oraș mare alături de viața liniștită, simplă și totuși plină de mulțumire a țăranului; o casă cu acoperiș de paie având camere confortabile aranjate cu gust însuflețește

reprezentarea şi dorinţa de a zăbovi acolo; căci simţurile devin astfel mai puternice. – Dimpotrivă, sărăcia şi fastul, toaleta deosebit de elegantă a unei doamne care impresionează prin briliantele ei, dar are lenjeria murdară; – sau ca odinioară la un magnat polonez se dădeau mese fastuoase unde se risipea din belşug, la care servea un număr mare de servitori, care însă aveau încălţări din scoarţă, nu se află în contrast, ci în opoziţie, iar o reprezentare sensibilă o anulează sau o slăbeşte pe cealaltă, întrucât unul şi acelaşi 163
concept vrea să unească opuşii, ceae ce este imposibil. – Totuşi se poate face un contrast comic şi se poate prezenta o contradicţie aparentă de *ton* al adevărului sau ceva evident reprobabil în termeni elogioşi, spre a face absurditatea chiar şi mai mare, precum a făcut-o *Fielding*[44] în *Jonathan Wild cel Mare* al său sau *Blumauer*[45] în *Virgil* travestit şi, de exemplu, să parodiem plăcut şi profitabil un roman care ne strânge inima precum *Clarissa*[46], spre a întări simţurile prin eliberarea lor de opoziţia pe care le-o fac noţiunile false şi dăunătoare.

b. Noutatea

Atenţia este însufleţită prin ceea ce este *nou*, căruia îi aparţin ceea ce este rar şi ţinut secret. Aşadar, el este un câştig; reprezentarea sensibilă câştigă mai multă putere. *Cotidianul* sau *obişnuitul* o slăbeşte. Totuşi, nu trebuie să înţelegem prin aceasta descoperirea, posedarea sau expunerea publică a unei piese *antice*, prin care se actualizează un lucru despre care se presupune că dispăruse de mult timp din cursul obişnuit al evenimentelor. – A se aşeza pe ruinele vechiului teatru din Roma (de la Verona sau de la Nîmes), a ţine în mână un obiect casnic ce aparţinuse acelui popor din vechime şi fusese descoperit la Herculanum, după ce stătuse acoperit de lavă timp de mai multe secole, a putea arăta o monedă a regilor macedoneni sau o gemă dintr-o sculptură antică etc. trezeşte simţul cunoscătorului, atrăgându-i în mod deosebit atenţia. Tendinţa de a dobândi

o cunoștință doar datorită noutății, a rarității și a dificultății sale se numește *curiozitate*. Această înclinație, deși ea privește doar jocul reprezentărilor, fără să manifeste interes față de obiectul lor, atâta timp cât nu se ocupă de cercetarea a ceea ce îl privește doar pe celălalt, nu este blamabilă. – În ce privește simpla impresie a simțurilor, *noutatea* senzațiilor face ca în fiecare dimineață reprezentările sensibile (atunci când ele nu sunt maladive) să fie mai clare și mai însuflețite decât la căderea nopții.

c. Schimbarea

164 *Monotonia* (uniformitatea deplină a senzațiilor) produce, în cele din urmă, *atonia* (slăbirea atenției într-o situație), diminuând percepția. Variația o reîmprospătează; o predică ținută exact pe același ton, fie cu voce tare, fie cu voce moderată dar uniformă, face ca întreaga adunare să adoarmă. – Munca și odihna, viața de la oraș și viața de la țară, conversația și jocul de societate, întreținerea de unul singur când cu istoria când cu poezia sau filosofia sau matematica întăresc sufletul. – Este aceeași forță vitală ce afectează conștiința senzațiilor; dar organele lor diferite se schimbă reciproc în activitatea lor. Astfel, este mai ușor să *mergi* timp îndelungat, întrucât mușchiul (al piciorului) se *schimbă* pe nesimțite cu celălalt, decât să stai nemișcat în același loc, întrucât această poziție necesită o încordare continuă. – Din acest motiv călătoriile sunt atât de atrăgătoare; din nefericire pentru oamenii leneși, acestea lasă în urma lor un *gol* (atonie), ca o consecință a monotoniei vieții domestice.

Natura a făcut astfel ca durerea să-și facă loc involuntar printre senzațiile agreabile ce întrețin simțul, pentru ca viața să devină interesantă. Dar intenția de a altera aceste senzații, făcându-și rău sieși, de a se trezi spre a gusta plăcerea unui alt somn sau ca în romanul lui *Fielding (Orfanul)*[47], de a adăuga, precum a făcut-o un editor al acestei opere după moartea autorului, o parte finală sub pretextul va-

ietății, făcând loc și geloziei în căsătorie (cu care se încheia povestirea) este o lipsă de gust; căci alterarea unei stări nu sporește interesul pe care îl aduc simțurile; nici chiar într-o tragedie. Așadar, încheierea nu aduce cu sine schimbarea.

d. Intensificarea până la desăvârșire

O serie continuă de reprezentări sensibile succesive, *diferite* din punctul de vedere al gradului, atunci când următoarea este întotdeauna mai puternică decât precedenta, ajunge la un punct extrem al *încordării* (*intensio*), după 165
care *scade* (*remissio*). Dar în punctul care separă ambele stări se află *desăvârșirea* (*maximum*) senzației, care are drept consecință lipsa de senzație, deci lipsa vieții.

Dacă vrem să păstrăm vii facultățile sensibile, nu trebuie să începem cu senzațiile tari (căci ele ne fac insensibili la următoarele), ci este de preferat să le refuzăm dintru-nceput sau cel puțin să facem cu parcimonie uz de ele, spre a putea merge tot mai departe. Predicatorul își face introducerea adresându-se sec intelectului, atrăgând atenția asupra conceptului de datorie, după care, dezvoltându-și textul, el introduce un interes moral și încheie prin a îl pune în aplicare, prin antrenarea tuturor impulsurilor sufletului uman prin senzații, spre a da greutate acestui interes.

Tinere! Respinge satisfacția (desfătarea, depravarea, iubirea și altele), nu în intenția stoică de a te putea dispensa de ea, ci exact în cea epicureică, de a avea în perspectivă o desfătare tot mai mare. Această parcimonie a folosirii sentimentului tău vital te face, într-adevăr, mai bogat prin *întârzierea* desfătării, deși tu trebuie să renunți aproape cu totul la plăceri spre sfârșitul vieții tale. Conștiința de a stăpâni desfătarea este asemeni tuturor celor ideale, mai fecundă și mai extinsă decât toate cele cu care ne gratifică simțurile, prin faptul că se consumă imediat, făcând să dispară totodată și fondul întregului.

Despre obstacolul, slăbirea şi pierderea totală a facultăţilor sensibile

§ 26. Facultatea sensibilă poate fi slăbită, frânată sau suprimată cu totul. De acest fel sunt starea de *beţie*, de *somn*, de *sincopă* (asfixiere) şi de moarte reală.

Beţia este starea unei non-facultăţi care, contrar naturii, nu ordonează reprezentările sensibile conform legilor experienţei, fiind efectul unui mijloc excesiv de desfătare.

Somnul este, din punct de vedere terminologic, o stare
166 a non-facultăţii unui om sănătos, de a putea fi conştient de reprezentări prin simţul extern. Explicarea sa factuală trebuie lăsată fiziologilor, care trebuie să clarifice, dacă pot, această destindere, ce este totodată o concentrare de forţe în vederea înnoirii percepţiei exterioare (prin care omul se vede întocmai unui nou născut pe lume, petrecându-şi o treime din viaţa sa inconştient şi lipsit de regrete).

Starea contrară naturii, prin care organele de simţ sunt amorţite, are drept consecinţă un grad mai scăzut al atenţiei asupra sa decât în starea naturală, fiind analoagă beţiei, drept care se spune despre cel pe care l-a răpit somnul că e beat de somn. – Că el nu şi-a venit încă în fire. – Dar în starea de veghe omul poate fi redus dintr-o dată la neputinţa de a îşi aminti ceea ce trebuie să facă într-un caz neprevăzut, ca un obstacol în calea folosirii ordonate şi obişnuite a facultăţilor sale de reflecţie, ce produce o stare de imobilitate în jocul facultăţilor de reprezentare sensibilă, despre care se spune: că şi-a ieşit din fire, din sărite (de bucurie sau de teamă), că e *perplex*, *încremenit*, *consternat*, că a pierdut *tramontana** şi aşa mai departe, această stare fiind ca un somn ce pune subit stăpânire pe el, necesitând *asocierea* percepţiilor sale: În afectul impetuos, apărut din-

* *Tramontano* sau *tramontana* se numeşte steaua polară; iar a pierde tramontana, steaua polară (care e steaua ce îl conduce pe navigator) înseamnă a ieşi din sine, a nu şti să te regăseşti.

u-o dată (din teamă, mânie şi chiar din bucurie) omul este, după cum se spune, *ieşit din fire* (în *extaz*, crezând că se află cuprins de o intuiţie ce nu provine de la simţuri), neavând putere asupra sa, fiind pe moment în incapacitatea de a îşi folosi simţul extern.

§ 27. *Sincopa*, care urmează de obicei unei ameţeli (o schimbare a unui număr mare de senzaţii diferite, ce revin succesiv şi cu o mare rapiditate, încât nu pot fi sesizate) este un preludiu al *morţii*. Marele lor obstacol este, în general, asfixierea sau *moartea aparentă* care, în măsura în care omul poate avea percepţii externe, nu se deosebeşte de moartea adevărată decât prin consecinţa sa (ca la înecaţi, spânzuraţi, sufocaţi).

Nici un om nu poate avea experienţa morţii în sine (căci experienţa aparţine vieţii), ci ea se percepe numai la 167
altul. Nu putem judeca dacă moartea este dureroasă prin horcăitul sau prin spasmele care îl cuprind pe cel ce moare; mai degrabă ele par a fi reacţia pur mecanică a forţei vitale şi este posibil să aibă loc o senzaţie confortabilă de eliberare treptată de orice durere. – Teama faţă de moarte, naturală la toţi oamenii, la cei mai nefericiţi sau la cei mai înţelepţi, nu este o groază faţă de *moarte*, ci după cum bine a spus-o Montaigne[48], faţă de ideea *de a muri* (adică de a fi mort): căci candidatul la moarte se gândeşte pe sine după moarte, când el va fi un cadavru, care nu mai este el însuşi şi totuşi este, într-un mormânt tenebros sau aiurea. – Iluzia nu poate dispărea aici; căci ea se află în natura gândirii, fiind ca o rostire adresată sieşi şi despre sine. Ideea *eu nu mai sunt* poate *să* nu *existe* deloc; aşadar, eu nu sunt, şi astfel nu am conştiinţa că nu mai sunt. Eu pot foarte bine să spun: eu nu sunt sănătos şi altele. *Predicatele* asupra mea pot fi gândite de mine în mod negativ (după cum se întâmplă la toţi *verbis*[49]); dar *a vorbi* la persoana întâi *negând* însuşi subiectul, acesta desfiinţându-se pe sine, este o contradicţie.

Despre imaginație

§ 28. Imaginația *(facultas imaginandi)*, ca facultate a intuițiilor, chiar și fără prezența obiectului, este fie *productivă*, adică o facultate a prezentării originare a obiectului *(exhibitio originaria)*, ce apare înaintea experienței; fie *reproductivă*, a prezentării derivate *(exhibitio derivativa)*, ce reproduce în suflet o intuiție empirică avută anterior[50]. – Intuițiile pure de spațiu și timp aparțin primei prezentări; toate celelalte presupun o intuiție empirică care, dacă se unește cu *conceptul* obiectului și devine astfel o cunoaștere empirică, se numește *experiență*. – Imaginația se numește *fantezie*, atunci când produce imagini involuntar. Cel care obișnuiește să le ia drept experiență (internă sau externă) este un *fantast*. – A fi în *somn* (într-o stare de sănătate) jocul involuntar al imaginilor sale înseamnă *a visa*.

Diviziune

Imaginația este (cu alte cuvinte) fie *compusă* (productivă), fie doar *recompusă* (reproductivă). Din acest motiv,
168 cea productivă nu este *creatoare*, adică nu este capabilă să producă o reprezentare sensibilă care anterior *nu* fusese dată facultății noastre sensibile, ci materia reprezentării trebuie să îi fie întotdeauna dată. Cel care, între cele șapte culori nu a văzut-o niciodată pe cea *roșie*, nu poate fi făcut niciodată să simtă această senzație, iar orbul din naștere nici una; nici culoarea intermediară, rezultată din combinarea celorlalte două, de exemplu verdele. Galbenul și albastrul, combinate între ele dau verdele; dar imaginația nu ar avea nici cea mai mică reprezentare a acestor culori, dacă ea nu le-ar fi *văzut* combinate.

La fel se întâmplă cu fiecare dintre cele cinci simțuri în special, și anume compunerea senzațiilor provenite nu poate fi făcută de imaginație, ci ea trebuie să rezulte originar din facultatea sensibilității. Există oameni care nu disting în

reprezentările luminoase decât albul şi negrul, şi deşi ei se
bucură de o vedere bună, lumea vizibilă le apare ca o gra-
vură. Tot astfel există mai mulţi oameni decât se crede,
care sunt dotaţi cu un auz bun, chiar excelent, dar nu şi
muzical, al căror simţ pentru ton este cu totul nereceptiv,
nepermiţându-le să reproducă (să cânte), ci doar să deose-
bească sunetele. – La fel se întâmplă cu reprezentările de
gust şi miros, şi anume pentru multe senzaţii specifice,
corespunzătoare materiei acestor genuri de desfătare, lipseşte
simţul, iar ceea ce unul crede a înţelege prin ele se deo-
sebeşte de ceea ce crede altul nu numai ca grad, dar şi ca
specie. – Există oameni la care simţul mirosului lipseşte cu
desăvârşire, iar senzaţia prin care se introduce aer curat
prin nas este luată drept miros şi, ca urmare, nu pot înţelege
nimic din toate descrierile acestui fel de senzaţie care li se
face; când lipseşte mirosul, lipseşte şi gustul, a cărui învă-
ţare şi prezentare este un lucru zadarnic. Dar foamea şi
saţietatea (săturarea) sunt cu totul altceva decât gustul.

Dacă imaginaţia este o artistă atât de mare şi o vrăji-
toare la fel de mare, totuşi ea nu este creatoare, ci ea tre-
buie să îşi procure *materia* imaginilor sale de la simţuri.
Aceste imagini, provenind din simple amintiri, nu sunt 169
universal comunicabile precum sunt conceptele intelectu-
lui. Uneori numim, de asemenea (deşi impropriu) simţ şi
receptivitatea faţă de reprezentările imaginaţiei în comu-
nicare şi spunem: acest om nu are nici un *simţ* pentru
aceasta, cu toate că el are o incapacitate, dar nu a simţului,
ci parţial a intelectului, de a recepta reprezentările trans-
mise şi de a le uni în gândire. El nu se gândeşte la ceea ce
spune, iar ceilalţi nu îl înţeleg deloc; el spune *absurdităţi*
(*non sense*), greşeală care se deosebeşte de *dereglarea
simţului*, unde ideile sunt astfel unite încât celălalt nu ştie
ce să creadă. Cuvântul *simţ* (numai la singular) este folosit
frecvent ca sinonim al ideii, şi el desemnează chiar o treaptă
superioară faţă de cea a gândirii; există o expresie: că ci-
neva are un *simţ* prolific sau unul profund (de unde pro-
vine şi cuvântul sentinţă[51]), şi că intelectul uman sănătos

mai este numit şi simţ comun, cu toate că această expresie propriu-zis desemnează doar treapta inferioară a facultăţii de cunoaştere, ceea ce se bazează pe faptul că imaginaţia care furnizează materia intelectului spre a produce conţinutul conceptelor (în vederea cunoaşterii), pare a da realitate intuiţiilor (compuse), datorită analogiei care există între intuiţiile şi percepţiile reale.

§ 29. Există mijloace corporale care se consumă spre a procura desfătarea, stimulând sau slăbind imaginaţia*,
170 dintre care unele otrăvuri *slăbesc* forţele vitale (anumite ciuperci, iarba-neagră, talpa-ursului sălbatică, chica peruanilor şi ava indienilor din Marea Sudului, opiul); altele le *întăresc*, cel puţin exaltând sentimentul (cum ar fi băuturile fermentate, vinul şi berea sau extractul alcoolic, rachiul), toate fiind contrare naturii şi artificioase. Despre cel care le consumă peste măsură devenind, pentru un anumit timp, incapabil să-şi ordoneze reprezentările sensibile după legile experienţei se spune că este *beat* sau pilit; iar a ajunge în această stare în mod arbitrar sau intenţionat înseamnă a se *îmbăta*. Toate aceste mijloace servesc însă la a-l face pe om să uite de povara pe care se pare că o are în lume încă de la origini. – Înclinaţia foarte răspândită şi influenţa

* Eu trec aici peste ceea ce nu constituie un mijloc în vederea unei intenţii, ci mă refer la consecinţa naturală a situaţiei în care se află cineva atunci când imaginaţia să îl scoate din fire. De acest gen sunt *ameţeala* pe care o simţim când privim în jos atunci când ne aflăm pe marginea unui pisc cu pantă abruptă (ceea ce se întâmplă întotdeauna când trecem pe un pod îngust lipsit de balustradă) şi *răul de mare*. Scândura pe care omul merge clătinându-se nu îi provoacă nici un fel de teamă atunci când se află pe pământ; dar dacă ea este o stinghie peste o prăpastie adâncă, doar ideea că ar putea face un pas greşit îl pune în pericolul real de a cădea. – Răul de mare (pe care l-am încercat cu însumi pe traseul de la Pillau la Königsberg, ceea ce se numeşte o călătorie pe mare) cu accesele sale de vomitare, mi-a apărut, după cât îmi pot aduce aminte, doar datorită ochilor; la mişcarea vasului, pe care am văzut-o din cabină, ochii mei erau impresionaţi când de vederea mării, când de un punct mai înalt, iar mişcarea de sus în jos excita, în muşchii abdominali, o mişcare antiperistaltică în intestine.

acesteia asupra întrebuințării intelectului merită, în mod deosebit, să fie luată în considerație într-o antropologie pragmatică.

Orice beție *taciturnă*, adică aceea care nu animă societatea și comunicarea reciprocă de idei, are ceva dăunător în ea; de acest gen sunt opiul și rachiul. Vinul și berea, dintre care primul este doar excitant, iar a doua este mai apropiată de hrană, fiind sățioasă la fel ca ea, trec drept beții sociabile, cu deosebirea că beția provocată de cea de-a doua este mai puțin spirituală și se termină prin reverie, iar a celei dintâi este veselă, zgomotoasă și glumeață.

Necumpătarea beției în comun, care merge până la tulburarea simțurilor, este fără îndoială o lipsă a omului, nu cu privire la societatea cu care se întreține omul, ci cu privire la auto-aprecierea pe care și-o datorează, mai ales atunci când nu mai are pasul sigur sau se clatină. Se poate spune totodată despre slăbirea judecății în acest mod de înțelegere că linia de demarcație a stăpânirii de sine poate fi ușor depășită și pierdută din vedere: căci hangiul vrea totuși ca clientul să plece cu totul mulțumit *(ut conviva satur*[52]*)* prin acest act de sociabilitate.

Lipsa de griji și odată cu ea imprudența ce însoțește beția este un sentiment înșelător al exaltării forței vitale; omul beat nu simte obstacolele vieții, care tind fără încetare să supună natura (contra cărora luptă sănătatea), fiind fericit în slăbiciunea sa, pentru că natura tinde într-adevăr în el, printr-o exaltare treptată a forțelor sale, să îi restabilească gradat viața. – Femeile, prelații, evreii de obicei 171
nu beau, cel puțin ei evitând cu grijă orice aparență de beție, pentru că din punct de vedere civil ei sunt slabi și au nevoie de susținere (care se obține prin cumpătare). Căci valoarea lor exterioară constă doar în *credința* celorlalți în puritatea femeilor, în pietatea prelaților și în legalitatea separatistă a evreilor. În ce îi privește pe ultimii, toți sunt separatiști, adică supuși nu numai unei legi publice a țării, ci și uneia speciale (conformă sectei), iar excentricii, cei predestinați sunt cu deosebire expuși atenției existenței

sociale și ascuțimii criticii: ei nu pot scăpa de privirile fixate asupra lor, întrucât beția ce respinge această prudență este pentru ei un *scandal*.

Despre *Cato*[53], admiratorul său stoic spunea: «virtutea sa se întărea cu vin *(virtus eius incaluit mero*[54]*)*», iar un autor german recent spune despre vechii germani: «Ei își țineau consiliile (de declarare a războiului) cu paharul în mână, spre a nu rămâne lipsiți de energie și reflectau fiind treji, spre a nu rămâne fără minte».

Beția dezleagă limba *(in vino veritas*[55]*)*. – Ea deschide inima, servind drept vehicol material al unei proprietăți morale, și anume a sincerității. – Reținerea ideilor sale este, pentru o inimă deschisă, o stare apăsătoare, iar veselii băutori nu suportă ușor ca la ospețe să fie prea cumpătați; pentru că ei se reprezintă ca niște observatori atenți la greșelile celorlalți, împiedicându-le pe cele proprii să-și facă apariția. Chiar Hume[56] spune: «Convivul care nu se uită pe sine este dezagreabil; nebuniile de peste zi trebuie uitate, spre a le face loc altora». Cu blândețe i se permite omului care se distrează să depășească pentru puțin timp limitele cumpătării; politica practicată până acum o jumătate de secol, ca țările nordice să trimită ambasadori care să bea mult fără să se îmbete, făcându-i și pe alții să bea pentru a-i spiona sau a-i convinge era perfidă; dar ea a dispărut cu timpul împreună cu moravurile sale neșlefuite, iar o epistolă de avertisment contra acestui viciu ar fi astăzi inutilă în toate situațiile civilizate.

S-ar putea descoperi temperamentul oamenilor care beau
172 sau caracterul lor? Eu cred că nu. Este un lichid nou amestecat cu umorile corpului și un alt stimulent nervos ce nu *dezvăluie* cu claritate temperamentul *natural*, ci care *produce* un altul. – De aceea, în starea de beție, unul va fi tandru, altul vorbăreț, iar al treilea certăreț, al patrulea (mai ales dacă bea bere) se va arăta sensibil, cucernic sau taciturn; toți însă când se trezesc din beție și își aduc aminte de discursul pe care l-au ținut în noaptea trecută fac haz de acest acord minunat sau dezacord cu propriul lor simț.

§ 30. Originalitatea (producţia nelimitată) a imaginaţiei când ajunge la concepte se numeşte *geniu*; dacă nu ajunge, ea este *exaltare*. – Este remarcabil faptul că noi nu putem gândi pentru o fiinţă *raţională* nici o altă formă în afara celei de om. Orice altă formă ar fi, într-adevăr, un simbol al unei anumite proprietăţi a omului – de exemplu, forma de şarpe este imaginea vicleniei duşmănoase, dar nu reprezintă fiinţa raţională însăşi. Astfel, noi populăm în imaginaţia noastră toate celelalte corpuri cereşti cu forme pur umane, cu toate că este verosimil ca aceste fiinţe să difere mult de noi, datorită specificului solului pe care locuiesc şi care îi hrăneşte, precum şi al elementelor care îl compun. Toate celelalte forme pe care noi le putem da sunt *caricaturi**.

Când lipsa unui simţ (de exemplu, al vederii) este din naştere: cel privat de el cultivă după posibilităţi alt simţ, care îl *suplineşte* pe acela, folosind în mare măsură imaginaţia productivă: şi o foloseşte la formele corpurilor exterioare prin *pipăit*, iar atunci când acesta nu poate avea loc din cauza mărimii (de exemplu, la o casă), el mai încearcă să cuprindă acest *volum* printr-un alt simţ, cum ar fi *auzul*, şi anume prin ecoul vocii într-o cameră; în cele din urmă, când o operaţie reuşită face organul apt de a primi senzaţii, trebuie *învăţate* văzul şi auzul, adică de a aduce percepţiile sub conceptele acestui gen de obiecte. 173

Conceptele de obiecte conduc adesea la supunerea lor unei imagini produse involuntar (prin imaginaţia productivă). Atunci când citim sau când ni se poveteşte despre viaţa şi faptele unuia dintre oamenii importanţi prin talent,

---

* Din acest motiv, *sfânta treime*, un bătrân, un tânăr şi o pasăre (porumbelul) nu trebuie reprezentate ca nişte forme reale asemănătoare obiectului lor, ci doar ca simboluri. La fel trebuie înţelese şi expresiile figurate de a coborî din cer sau de a se înălţa la cer. Noi putem, spre a supune unei intuiţii conceptul nostru de fiinţă raţională, să nu procedăm altfel decât să recurgem la antropomorfoză; dar este o cale nefericită şi puerilă de a ridica reprezentarea simbolică la însuşi conceptul lucrului.

merit sau rang, de obicei noi suntem tentanţi să îi atribuim în imaginaţia noastră o statură impozantă şi, dimpotrivă, unuia al cărui caracter este descris ca fiind delicat şi blând îi dăm o imagine redusă şi flexibilă. Nu numai ţăranul, ci şi omul de lume găseşte uimitor faptul că acela pe care el îl credea un erou după faptele ce se povesteau despre el este un om mic, iar dimpotrivă delicatul şi blândul *Hume* este un om masiv. – Din acest motiv, noi nu trebuie să exagerăm aşteptarea a ceva, întrucât imaginaţia este în mod natural tentată să ajungă la paroxism; căci realitatea este întotdeauna mai limitată decât ideea, pe care o ia drept model în parcurgerea sa.

Nu ţine de bunele maniere să prezentăm pentru prima oară în societate o persoană într-un mod prea elogios; adesea se găseşte câte un glumeţ maliţios care să o ia în râs. Căci imaginaţia înalţă reprezentarea celor aşteptate într-atât de sus, încât numita persoană nu poate decât să piardă prin comparaţia cu ideea preconcepută. Acelaşi lucru se întâmplă când se face prezentarea deosebit de elogioasă a unei lucrări, a unei piese de teatru sau a ceva ce ţine de bunele maniere; căci atunci când este prezentată nu poate decât să cadă. Impresia pe care ne-o facem despre o piesă bună numai citită este mai slabă decât atunci când o vedem reprezentată. – Dar dacă lucrarea lăudată anterior este cu totul contrară aşteptării, obiectul prezentat, cu toate că nu are nici o vină, stârneşte hohote de râs.

Forme date în mişcare, instabile, care nu au o semnificaţie în sine dar pot atrage atenţia, – cum ar fi flăcările dintr-un cămin sau cursul variat al unui pârâu şi clipocitul apei sale peste pietre, întreţin imaginaţia cu o mulţime de
174 reprezentări de un cu totul alt fel (decât cele ce afectează aici vederea), care produc un joc în suflet şi se aprofundează prin reflecţie. Muzica, pentru cel care nu o ascultă ca un cunoscător, poate plasa un poet sau un filosof în situaţia în care fiecare, conform preocupărilor sau preferinţelor sale, poate stăpâni idei pe care nu le-ar fi avut într-un mod atât de fericit dacă el ar fi rămas liniştit în camera sa. Cauza

acestui fenomen pare a se afla: în faptul că diversitatea care în sine nu atrage atenția, deturnează simțul de la un alt obiect ce îl afectează mai puternic, gândirea neaflându-se doar eliberată, ci și însuflețită, în măsura în care are nevoie de o imaginație mai vie și mai susținută spre a furniza materia reprezentărilor sale intelectuale. – În *Spectatorul britanic* se povestește despre un avocat: că atunci când pleda obișnuia să scoată din servietă un fir de ață pe care în continuu îl înfășura și îl desfășura pe deget; dar o dată adversarul său i-a scos pe ascuns ața din servietă, iar primul s-a dezorientat, debitând vorbe fără șir, ceea ce a făcut să se spună: că și-a pierdut firul discursului. – Simțul atașat ferm unei senzații nu lasă (datorită obișnuinței) să se acorde atenție unei senzații diferite, dar nici să fie anihilată; imaginația însă se poate menține mai bine pe un traseu regulat.

Despre facultatea poetică sensibilă conform diferitelor sale specii

§ 31. Există trei specii diferite de facultăți poetice sensibile. Acestea sunt facultatea *formatoare* de intuiții în spațiu (*imaginatio plastica*), cea a *asocierii* intuițiilor în timp (*imaginatio associans*) și cea a *afinității*, rezultată din originea comună a reprezentărilor unele prin altele (*imaginatio affinitatis*).

A. Despre facultatea poetică sensibilă a formării

Pentru ca artistul să poată prezenta o formă corporală (ca și cum ar fi palpabilă), el trebuie să o pregătească în imaginație, iar această formă este o ficțiune care, atunci 175
când e involuntară (cum ar fi în somn) se numește *fantezie* și nu aparține artistului; dar când ea este reglată de liberul arbitru, se numește *compoziție*, *invenție*. Când artistul lu-

crează după imagini asemănătoare operelor naturii, produsele sale se numesc *naturale;* dacă el le produce după imagini ce nu pot fi întâlnite în experiență, obiectele astfel executate (precum prințul Palagonia[57] în Sicilia) se spune că sunt bizare, nenaturale, caricaturi; iar astfel de elaborări sunt asemeni viziunilor din starea de veghe *(velut aegri somnia vanae figuntur species*[58]*).* Noi ne jucăm adesea și cu plăcere cu imaginația; dar imaginația (ca fantezie) se joacă la fel de des și uneori cu multă neplăcere cu noi.

Jocul fanteziei cu omul în somn se numește vis și are loc deopotrivă și în starea de sănătate; dimpotrivă, dacă apare în starea de veghe, atunci el este un semn de boală. – Somnul ca o destindere a tuturor facultăților percepțiilor externe și mai ales a mișcărilor arbitrare, pare a fi necesar tuturor animalelor și chiar plantelor (conform analogiei dintre ultimele și primele), pentru refacerea forțelor exercitate; același pare a fi și cazul visului, astfel încât forța vitală care în somn nu este întotdeauna menținută activă de către vis, slăbește și apare somnul cel mai profund, asemănător morții. – Când se spune: a fi avut un somn adânc fără vise nu înseamnă mai mult decât că atunci când ne trezim nu ne mai amintim de el; ceea ce se poate întâmpla foarte bine și în starea de veghe când imaginile se succed cu rapiditate, și anume în starea de distragere a atenției, când privind cu intensitate același punct, dacă suntem întrebați la ce ne gândim răspundem: nu mă gândesc la nimic. Dacă la trezire nu am avea multe *lacune* în amintirile noastre (rezultate din lipsa de atenție acordată reprezentărilor intermediare care să facă legăturile); și dacă visele noastre ar reîncepe în noaptea următoare de unde le lăsasem în noaptea trecută: eu nu știu dacă noi nu am crede că trăim în două lumi diferite. – Visul este o instituire înțeleaptă a naturii, de a stimula forța vitală prin afecte, care se raportează la evenimente imaginate involuntar, în timp ce mișcările voluntare ale corpului, cele ale mușchilor, sunt sus-
176 pendate. – Dar noi nu trebuie să luăm relatările din vis drept revelații ale unei lumi ascunse vederii.

B. Despre facultatea poetică sensibilă a asocierii

Legea *asocierii* este: reprezentările empirice, care adesea urmează una după alta, produc în suflet deprinderea ca atunci când se produce una, cealaltă este şi ea pe punctul de a se forma. – O explicaţie psihologică a acestei legi este inutilă; se mai poate recurge la o ipoteză (care, la rândul său, este o ficţiune), precum este cea a lui Cartesius asupra aşa-numitelor sale idei materiale din creier. Cel puţin nici una dintre aceste explicaţii nu este *pragmatică*, adică nu poate fi folosită în exercitarea nici unei arte[59]: căci noi nu avem nici o cunoştinţă asupra creierului şi a locurilor în care urmele lăsate asupra sa de impresiile reprezentărilor ar putea să se reproducă reciproc în mod simpatetic, în măsura în care ele se afectează reciproc (cel puţin mijlocit).

Această vecinătate merge adesea foarte departe, iar imaginaţia trece adesea de la numărul sutelor la cel al miilor într-atât de repede, încât se pare că s-ar fi sărit peste anumite segmente intermediare ale înlănţuirii reprezentărilor, deşi nu avem conştiinţa existenţei acestora, astfel încât adesea ne punem întrebarea: unde eram eu? de unde am plecat în convorbirea mea şi cum am ajuns la sfârşitul ei*.

---

* De aceea, cel care ţine un discurs ştiinţific trebuie să înceapă cu ceea ce îi este apropiat şi prezent, iar treptat să abordeze ceea ce este mai îndepărtat şi poate stârni interesul. Vremea rea, pentru cel ce vine de pe stradă într-o societate unde oamenii discută între ei, este un subiect bun şi obişnuit. Căci la intrarea într-o încăpere, dacă se începe cu relatarea unor ştiri despre Turcia citite în ziare, imaginaţia celorlalţi este şocată, ei nevăzând sursa acestora. Sufletul solicită oricărei comunicări a ideilor o anumită ordine, unde reprezentările preliminare şi începutul unui discurs trebuie să se afle întocmai ca la o predică.

C. Facultatea poetică sensibilă a afinității

Eu înțeleg prin *afinitate* unirea originară a diversității
177 în virtutea unui termen. – Dacă într-o conversație de societate se trece de la o materie la alta cu totul diferită, la care ne duce asocierea empirică de reprezentări, având doar un temei subiectiv (adică la un individ se asociază anumite reprezentări, în timp ce la altul alte reprezentări) – eu spun că, după formă, ea este un fel de nonsens, datorită căruia conversația este întreruptă și distrusă. – Numai atunci când o materie este epuizată și se introduce o mică pauză, cineva poate să aducă o alta în discuție, dacă este interesantă. Imaginația care divaghează fără regulă la dreapta și la stânga, obosește capul prin schimbarea reprezentărilor ce nu se atașează de nimic obiectiv, astfel încât când părăsim o astfel de societate ne închipuim că am visat. – Întotdeauna trebuie să existe o temă, atât atunci când gândim de unul singur, cât și atunci când ne comunicăm ideile, de care să se înlănțuiască diversitatea, unde acționează și intelectul; dar jocul imaginației urmează totuși aici legile sensibilității, care oferă materia acestei facultăți, a cărei asociere are loc fără conștiința regulii, dar totuși conform acesteia, ca și a intelectului, deși nu ca și cum ar fi condusă de intelect.

Cuvântul *afinitate (affinitas)* ne amintește aici de chimie, datorită afinității intelectuale analoage acțiunii reciproce a două materii corporale specific diferite, ce acționează reciproc în strânsă unitate, unde această *unificare* produce o a treia, ce posedă proprietăți specifice unirii celor două materii eterogene. Intelectul și sensibilitatea se înfrățesc totuși, în pofida eterogenității lor, astfel încât să producă din ele însele cunoașterea, ca și cum una dintre ele ar proveni din cealaltă sau amândouă și-ar avea originea într-o sursă comună; ceea ce nu se poate întâmpla sau cel

puţin pentru noi este inconceptibil este felul în care eterogenitatea poate proveni din una şi aceeaşi rădăcină*.

Explicaţie prin exemple

§ 32. Imaginaţia nu este, cu toate acestea, într-atât de 178
creatoare după cum se pretinde. Noi nu putem gândi pentru o fiinţă raţională nici o altă formă în afara celei de om. De aceea, sculptorul sau pictorul când fac un înger sau pe Dumnezeu fac întotdeauna un om. Toate celelalte figuri i se par că includ părţi care, conform ideii sale, nu se pot uni în alcătuirea unei fiinţe raţionale – (cum ar fi aripile, ghearele sau copitele). Mărimea dimpotrivă, poate fi compusă după voie.

Iluzia provenită de la *forţa* imaginaţiei omului merge într-atât de departe încât el crede că vede şi aude în afara sa ceea ce există numai în capul său. De aici provine ameţeala aceluia care priveşte într-o prăpastie, deşi în jurul său se află o suprafaţă suficient de mare spre a nu cădea sau o balustradă solidă. – Uimitoare este teama sesizată la unii suferinzi de boli neuro-psihice[60] care, împinşi de o

* Putem numi primele două feluri de compunere a reprezentărilor *matematice* (de creştere), iar pe cea de-a treia *dinamică* (de producere); prin care se produce un cu totul alt corp (cum sunt sărurile neutre în chimie). Jocul forţelor în natura neînsufleţită, ca şi în cea însufleţită, în suflet ca şi în corp, se întemeiază pe descompunerea şi compunerea eterogenului. Noi ajungem la cunoaşterea acestora prin experienţa efectu- 178
lui pe care îl produc; dar cauza supremă şi părţile componente simple ale materiei din care sunt alcătuite sunt, pentru noi inaccesibile. – Care să fie cauza faptului că toate fiinţele organice pe care le cunoaştem noi se reproduc numai prin unirea celor două sexe (care se numesc masculin şi feminin)? Nu putem considera totuşi că Creatorul, din pură originalitate şi spre a institui pe globul nostru pământesc o organizare care să îi placă, s-ar fi jucat doar; ci se pare că ar fi *imposibil* să se producă din materia globului nostru terestru creaturi organice prin reproducere, fără intervenţia celor două sexe. – În ce întuneric se pierde aici raţiunea umană când vrea să se ocupe de cercetarea sursei sau cel puţin să o ghicească!

forță interioară, se aruncă de la mari înălțimi. – Vederea desfătării pe care o provoacă altora lucruri dezgustătoare (de exemplu, când tunguşii sug şi înghit dintr-o dată mucoasa nazală a copiilor lor) îl dispun pe privitor mai degrabă la vomitare decât la dorința de a încerca şi el o astfel de desfătare.

Nostalgia elvețienilor (pe care eu am auzit-o din gura unui general care o experimentase), precum şi cea a westfalienilor şi a pommeranilor din anumite regiuni, care îi cuprinde atunci când se mută în alte țări este efectul unui dor față de locurile în care ei au gustat în anii tinereții plăcerile cele mai simple ale vieții, insuflat de amintirea lipsei de griji şi a sociabilității vecinilor, dar când mai târ-
179 ziu ei revăd acele locuri se simt foarte înşelați în aşteptarea lor şi astfel sunt vindecați; opinia lor este că acolo s-a schimbat totul, când în fapt ei nu îşi mai pot regăsi acolo tinerețea; ceea ce este totuşi uimitor este faptul că această nostalgie este încercată mai mult de populația rurală a unei provincii *lipsite de venituri* şi, din acest motiv, mai legată prin relații de prietenie şi de rudenie decât cele interesate de câştigul bănesc, care îşi iau drept deviză *patria ubi bene*[61].

Când s-a auzit dinainte că acesta sau acela este un om rău, se crede că i se poate citi răutatea pe față, ficțiunea combinându-se aici cu experiența senzației, mai ales când afectul se uneşte cu pasiunea. Helvétius spunea că o doamnă, privind cu telescopul spre Lună, vedea umbrele a doi îndrăgostiți; preotul, care voia să verifice spune: «Nu doamnă, sunt două turnuri ale unei catedrale»[62].

Acestora li se pot asocia şi efectele rezultate din simpatia imaginației[63]. Vederea unui om ce suferă de accese de convulsie sau de epilepsie trezeşte mişcări spasmodice asemănătoare; precum căscatul celuilalt te face să caşti odată cu el, iar doctorul Michaelis[64] relatează: că într-o armată din America de Nord, un om a căzut într-un acces acut de furie, iar doi sau trei asistenți, doar la simpla vedere a celuilalt, au fost imediat cuprinşi şi ei de accese de furie, deşi numai trecător. Din acest motiv, persoanele cu nervii

slabi (ipohondre) nu sunt sfătuite să viziteze din curiozitate ospiciile. Cel mai adesea evită ele însele, spre a nu își provoca bătaie de cap. – Găsim că persoanele care se însuflețesc repede, atunci când cineva le povestește cu afect și mai ales cu mânie un eveniment a cărui victimă a fost, se lasă antrenate, datorită atenției încordate, în mișcări ale sufletului, luând involuntar mimica corespunzătoare acestui afect. – Este, de asemenea, de remarcat: faptul că soți care se înțeleg bine dobândesc cu timpul trăsături asemănătoare ale feței, și se interpretează că s-au căsătorit datorită cvasi-asemănării ce exista deja între ei (*similis simili gaudet*[65]); ceea ce este fals. Căci natura a împins instinctul sexual mai degrabă către deosebirea subiecților care trebuie să se iubească, pentru ca diversitatea pe care ea a plasat-o în acești germeni să se dezvolte; dar familiaritatea și înclinația pe care ei o manifestă reciproc în intimitate, timpul ce intervine, privitul adesea și îndelung unul în ochii celuilalt, dau mimici asemănătoare simpatetice, care cu tim- 180
pul se fixează și se întipăresc pe față.

În cele din urmă se poate observa în acest joc neintenționat al imaginației productive ce poate fi numit și *fantezie*, de asemenea și tendința către *minciuna* nevinovată, care se întâlnește *întotdeauna* la copii, iar *din când în când* și la vârstnici, de obicei blajină, aproape ca o boală ereditară, povestirea evenimentelor și a aventurilor pretinse crescând ca o avalanșă din imaginație, fără să intenționeze vreun profit în afară de a fi interesant; precum era și cavalerul John Falstaff al lui Shakespeare, ce făcea din doi bărbați îmbrăcați în dimie cinci persoane chiar înainte de a își termina povestirea[66].

§ 33. Întrucât imaginația este mai bogată și mai fecundă în reprezentări decât simțurile, ea este mai însuflețită când apare o pasiune în absența unui obiect mai mult decât în prezența sa: cu atât mai mult cu cât reprezentarea unui eveniment revine în suflet după ce fusese un timp anulată de distracții. – Un prinț german, de altfel un războinic dur, dar totuși un om nobil, a făcut o călătorie în Italia spre a

se vindeca de iubirea ce o purta unei burgheze de la reşedinţa sa; dar vederea locuinţei acesteia la întoarcerea sa i-a trezit mult mai puternic imaginaţia decât o făcuse frecventarea sa asiduă, astfel încât el se hotărî fără zăbavă în direcţia aşteptării sale[67]. – Această boală, ca efect al unei imaginaţii compuse, este nevindecabilă: în afară de *căsătorie*. Căci aici se află un adevăr *(eripitur persona, manet res. Lucret*[68]*)*.

Imaginaţia compusă ne creează un fel de societate cu noi înşine, care deşi este formată din fenomene ale simţului intern, ele sunt totuşi analoage cu ale celui extern. Noaptea le însufleţeşte şi le înalţă deasupra conţinutului lor real: astfel, Luna apare noaptea pe cer de dimensiuni mari, pe când în timpul zilei nu este văzută decât ca un nouraş lipsit de importanţă. Ea îl face să viseze pe cel care în linştea nopţii desfăşoară o muncă ştiinţifică sau intră în conflict cu adversarul pe care ea şi l-a creat sau îşi produce himere ce fac înconjurul camerei. Dar tot ceea ce lui îi pare a fi important îşi pierde interesul în dimineaţa următoare după somnul de noapte; cu timpul el simte o destindere a forţelor sufletului în ce priveşte această obişnuinţă regretabilă. O
181 regulă utilă a dietei psihologice, de a ţine în frâu imaginaţia, este culcatul şi trezitul devreme; femeile însă şi ipohondrii (care de obicei chiar din acest motiv suferă de răul lor) preferă un comportament opus. – De ce preferăm să ascultăm în plină noapte poveşti cu spirite, care dimineaţa la trezire par oricui a fi lipsite de gust şi nepotrivite spre a întreţine conversaţia; ci, dimpotrivă, acum ne punem întrebările: ce s-a mai întâmplat în existenţa casnică sau în existenţa socială sau cum mai merge treaba din zilele precedente? Cauza este: ceea ce în sine este un simplu *joc* se află în armonie cu relaxarea forţelor epuizate în timpul zilei, iar ceea ce reprezintă o *ocupaţie* este conform forţelor refăcute şi ca nou născute ale omului prin repaosul nocturn.

Defectele *(vitia)* imaginaţiei sunt: acelea că ficţiunile sale sunt fie doar *nestăpânite*, fie chiar *nedisciplinate (effrenis aut perversa)*. Ultima greşeală este cea mai rea.

Ficțiunile de primul fel ar putea să-și aibă locul într-o lume posibilă (a fabulelor); ultimele în nici una, întrucât se contrazic. – Între imaginările din prima specie, și anume ale imaginației nestăpânite, se află figurile de oameni și de animale tăiate în piatră, pe care arabii le privesc adesea cu spaimă în deșertul libian Ras-Sem, pentru că ei le consideră ca fiind oameni deveniți stane de piatră datorită afurisenieі. – În opinia acelor arabi, în ziua resurecției universale, aceste statui de animale ar trebui să-l ia la întrebări pe artist și să-i reproșeze că le-a făcut și nu le-a putut da un suflet, ceea ce este o contradicție. – Fantezia nestăpânită poate întotdeauna să se replieze (precum a acelui poet ce i-a prezentat cardinalului d'Este[69] o carte pe care i-o dedicase și care i-a pus întrebarea: «Maestre Ariosto[70], de unde dracu ați învățat nebuniile astea?»: ea este de o mare bogăție; dar imaginația nedisciplinată se învecinează cu demența, când fantezia se joacă pe deplin cu omul, iar nefericitul nu are în puterea sa firul reprezentărilor sale.

De altfel, un artist politic poate conduce și guverna lumea la fel de bine ca un artist estetic *(mundus vult decipi[71])* prin imaginare, pe care el o înțelege în locul realității ca oglindind doar expresii ale formelor, ca de exemplu *libertatea* poporului (ca cea din parlamentul britanic) sau rangul și *egalitatea* (ca în Convenția franceză); dar totuși 182
este mai bine să avem doar aparența posesiunii unui bine ce înnobilează umanitatea decât de a se simți deposedat în mod evident de el.

Despre facultatea de întruchipare a trecutului și a viitorului prin imaginație

§ 34. Facultatea reprezentării deliberate a trecutului este *facultatea memoriei*, iar cea a reprezentării viitorului este *facultatea previziunii*. Ambele, în măsura în care sunt sensibile, se întemeiază pe *asocierea* reprezentărilor stărilor trecute și viitoare ale subiectului cu prezentul, și deși ele nu sunt tocmai percepții, ele servesc totuși la legarea

percepțiilor *în timp*, la unirea într-o experiență unitară a ceea ce *nu mai există* cu ceea ce *încă nu există* prin intermediul a ceea ce *este prezent*. Ele se numesc *facultatea rememorării* și *facultatea divinației* a retrospecției și a prospectării (dacă este permis să folosim aceste expresii), când avem conștiința reprezentărilor noastre ca atare, existente într-o stare trecută sau viitoare.

A. Despre memorie

Memoria se deosebește de simpla imaginație reproductivă prin faptul că putând reproduce *deliberat* reprezentarea anterioară, sufletul nu este un simplu joc al acesteia[72]. Fantezia, adică imaginația creatoare, nu trebuie să intervină aici, căci atunci memoria ar fi *infidelă*. – *A fixa* rapid ceva în memorie, a îl *regăsi* cu ușurință și a îl *păstra* mult timp sunt perfecțiunile formale ale memoriei. Aceste proprietăți sunt însă rar reunite. Când cineva crede că are ceva în memorie dar nu îl poate aduce în conștiință se spune că el nu ar putea să îl *amintească* (nu să și-l amintească; ceea ce înseamnă că el este privat de acest simț). Efortul făcut aici dă bătaie de cap, fiind preferabil să ne luăm un scurt răgaz și să ne ocupăm cu alte idei, iar din
183 când în când să revenim fără efort la obiect; atunci surprindem în mod obișnuit o reprezentare asociată, care ne-o amintește pe cea căutată.

A stoca *metodic* ceva în memorie (*memoriae mandare*) se numește *a memoriza* (nu *a studia*, după cum spune omul obișnuit despre predicator, că doar își învață pe de rost predica următoare). Această memorizare poate fi *mecanică*, *ingenioasă* sau *judicioasă*. Prima se întemeiază cel mai adesea pe simpla repetare literală: de exemplu, când se învață tabla înmulțirii, învățăcelul trebuie să parcurgă întreaga serie de cuvinte, unul după altul, în ordinea obișnuită, spre a ajunge la ceea ce caută, de exemplu, când elevul este întrebat: cât face de 3 ori 7? el va începe cu de 3 ori 3, spre a ajunge la douăzeci și unu, după care, când va fi

întrebat cât face 7 ori 3? el nu va putea să se concentreze mai bine altfel decât dacă inversează numerele şi le pune în ordinea obişnuită. Dacă ceea ce se învață este o formulă solemnă, în a cărei expresie nimic nu poate fi schimbat ci, după cum se spune, ea trebuie recitată, mulți oameni dotați cu o memorie excelentă se tem să nu se înşele (ca şi cum însăşi această teamă ar putea să-i facă să greşească), găsind că este necesar să o *citească*, după cum fac şi predicatorii cei mai experimentați, pentru că cea mai mică schimbare a cuvintelor ar stârni râsul.

Memorizarea *ingenioasă* este o metodă de întipărire în memorie a anumitor reprezentări prin asociere cu reprezentări secundare, care în sine (pentru intelect) nu au nici un fel de înrudire cu primele, de exemplu, sunetele unei limbi cu imagini de cu totul alt fel; spre a fixa ceva mai uşor în memorie, ea este încărcată cu tot mai multe reprezentări secundare; ca atare, este o *absurditate*, dat fiind că este un procedeu arbitrar al imaginației de a împerechea ceea ce nu poate aparține unuia şi aceluiaşi concept; şi este contradictoriu în privința relației dintre mijloc şi intenție, întrucât caută să uşureze munca memoriei, dar în fapt ea i-o îngreunează prin impunerea inutilă de asociații între reprezentări foarte disparate*. Oamenii de spirit rareori au o memorie fidelă *(ingeniosis non admodum fida est memoria*[73]*)* este o remarcă ce clarifică acest fenomen. 184

Memorizarea *judicioasă* nu este alta decât un tabel al *diviziunii* unui sistem (de exemplu cel al lui Linné[77]) în idee: atunci când cineva a uitat ceva, prin enumerarea ele-

* Abecedarele ilustrate, ca şi Bibliile ilustrate şi, de asemenea, *doctrina pandecților*[74] reprezentată în imagini sunt jucării optice ale unui învățător pueril, ce îi face pe învățăcei chiar mai copilăroşi decât erau. De acest ultim fel de memorie putem oferi drept exemplu un titlu al pandecților, ce a fost încredințat memoriei datorită acestui procedeu: *de heredibus suis et legitimis*[75]. Primul cuvânt poate fi întruchipat sensibil printr-o cutie cu lacăt, al doilea printr-o scroafă, al treilea prin cele două table ale lui Moise[76]. 184

mentelor stabilite se poate regăsi acel lucru; sau, de asemenea, *diviziunile* unui întreg făcut să fie vizibil (cum ar fi provinciile unei țări pe o hartă, situate la nord, vest etc.), pentru că în acest scop este folosit intelectul care, la rândul său, își ia imaginația drept ajutor. Amintirea este cel mai mult facilitată de *topică*, adică prin distribuirea de noțiuni generale numite *locuri comune* (*loci topici*), care fac o divizare în clase, după cum se procedează într-o bibliotecă cu cărțile, ce sunt așezate în rafturi cu diferite inscripții.

Nu există o *mnemotehnică (ars mnemonica)* ca o teorie generală. Printre artificiile deosebite ce pot fi incluse aici sunt sentințele în versuri *(versus memoriales)*: căci ritmul conține o cădere regulată pe silabă, foarte avantajoasă mecanismului memoriei. – Nu trebuie să vorbim cu dispreț despre oamenii cu memorii prodigioase, ca Pico de la Mirandola[78], Scaliger[79], Angelus Politanus[80], Magliabechi etc., polihistori[81], ce purtau în capul lor o încărcătură de cărți cât pentru o sută de cămile, ca material științific, sub pretextul că, probabil, ei nu posedau *facultatea de judecare* corespunzătoare facultății selectării tuturor acestor cunoștințe în vederea întrebuințării lor finale; căci este un merit suficient de a procura din abundență materia primă, pe care ulterior alte capete să o ia în considerație și să o prelucreze cu *facultatea de judecare (tantum scimus, quantum memoria tenemus*[82]*)*. Cineva spunea în antichitate: «Arta de a scrie a făcut inutilă memoria (în fapt o condiție indispensabilă)»[83]. În această propoziție se află ceva adevărat: căci omul obișnuit posedă diversitatea cunoscută de el de obicei foarte bine, pe care o poate ordona astfel încât să o invoce cu mai multă siguranță; și se întâmplă astfel întrucât me-
185 moria sa este mecanică, necombinată cu nici un fel de rațiocinare; dimpotrivă, cărturarul care are în cap multe idei auxiliare străine, uită din lipsă de atenție multe lucruri privind sarcinile sale sau preocupările casnice, întrucât nu le-a sesizat cu suficientă atenție. Dar cu bloc notesul în buzunar suntem siguri că vom regăsi exact și fără efort tot ceea ce am avut ca rezervă în cap, arta scrisului fiind astfel o artă întotdeauna elevată, dat fiind că atunci când nu ar fi

folosită la comunicarea cunoştinţelor, ea poate totuşi ţine locul memoriei celei mai extinse şi mai fidele.

Dimpotrivă, *inutilitatea* sa *(obliviositas)*, când capul este încărcat, dar asemeni unui butoi ciuruit el rămâne întotdeauna gol, este un rău şi mai mare. Aceasta este adesea scuzabilă; e ca la oamenii în vârstă, care îşi pot aminti chiar foarte bine evenimentele din tinereţe, dar le iese din minte ceea ce s-a întâmplat recent. Dar adesea el este efectul unei distrageri obişnuite, la care sunt expuse mai ales cititoarele de romane. Căci această lectură are intenţia de a oferi o îndeletnicire de moment, şi ştiind că este vorba de o ficţiune, cititoarea are libertatea deplină ca pe parcursul lecturii, care de obicei este dezordonată, să se lase pradă imaginaţiei, *distragerea* (lipsa atenţiei faţă de prezent) devenind obişnuită: ceea ce slăbeşte inevitabil memoria. – Acest exerciţiu în arta de a omorî timpul şi de a se face inutil pentru lume, fără a se plânge că viaţa este scurtă, este, din punctul de vedere al dispoziţiei sufleteşti către fantastic, unul dintre pericolele cele mai de temut al memoriei.

B. Despre facultatea previziunii (Praevisio)

§ 35. A poseda această facultate interesează mai mult decât oricare alta: întrucât ea este condiţia oricărei practici posibile şi scopul căreia omul îi consacră întrebuinţarea forţelor sale. Orice dorinţă include o previziune (îndoielnică sau sigură), asupra forţelor care o fac posibilă. Nostalgia 186
faţă de trecut (amintirea) are loc numai în intenţia de a face posibilă prin ea previziunea viitorului: căci asupra prezentului în general noi nu privim în jurul nostru decât spre a trage concluzii sau spre a ne exprima.

Previziunea empirică este *aşteptarea cazurilor asemănătoare* (*exspectatio casuum similium*) şi nu necesită o cunoaştere raţională a cauzelor şi efectelor, ci numai amintirea evenimentelor observate, a felului în care urmează de obicei; iar prin experienţele repetate se ajunge la dexteritate. Cum va bate vântul sau cum va fi vremea îl intere-

sează foarte mult pe navigator și pe țăran. Dar aici noi nu ajungem cu previziunile noastre mai departe decât la așa-numitul calendar al țăranului, ale cărui previziuni sunt apreciate când se potrivesc și sunt uitate când nu se potrivesc, bucurându-se astfel întotdeauna de credit. – Am putea crede chiar că providența a intenționat să încurce într-un fel într-atât de impenetrabil jocul anotimpurilor, încât oamenilor să nu le fie prea ușor să facă în fiecare perioadă pregătirile necesitate, ci să fie constrânși să-și folosească intelectul spre a fi pregătiți pentru toate cazurile.

Nu este prea onorabil pentru intelectul uman de a trăi prezentul (fără previziuni sau griji): precum face caraibianul, care dimineața își vinde hamacul, iar seara se arată încurcat de faptul că nu știe unde va dormi la noapte. Dar când moralitatea nu este afectată, pe cel întărit față de toate evenimentele îl putem considera ca fiind mai fericit decât pe cel care, cu o privire tulbure, este întotdeauna gata să caute plăcerea vieții. Dar dintre toate perspectivele pe care le poate avea omul, cea care îl consolează cel mai mult este cea de a se afla, în starea morală prezentă, în posesia cauzei continuării progresului ulterior, de o perfecțiune tot mai mare. Dimpotrivă, dacă se ia hotărârea curajoasă de a da vieții un curs mai nou și mai bun, el trebuie totuși să spună: nu va ieși nimic de aici, pentru că tu îți faci adesea această promisiune (pentru viitor), dar nu o ții pe motivul că doar de această dată ea este o excepție: așteptarea ca astfel de cazuri să revină este o stare dezolantă.

Dar când este vorba de soarta care planează asupra noastră (și nu despre întrebuințarea liberului nostru arbitru
187 în ipostaza sa liberă), perspectiva viitorului este fie presentiment, adică *presimțire (praesensio)*, fie* prevestire *(prae-*

---

* Recent am intenționat să fac o distincție între *a presimți*[84] și *a bănui*[85] ceva; primul nu este un cuvânt german, rămânând doar ultimul. – A bănui înseamnă același lucru ca *a pomeni* de ceva[86]. Bănuiesc ceva înseamnă a-mi trece vag o amintire prin cap; *a bănui ceva* înseamnă a avea gînduri rele asupra faptei cuiva (adică de a o penaliza). Este întotdeauna același concept, dar el este aplicat diferit.

sagitio). Prima este ca un sens ascuns a ceea ce încă nu e prezent; a doua este conştiinţa viitorului produsă de reflecţia asupra legii înlănţuirii succesive a evenimentelor (a cauzalităţii).

Se observă cu uşurinţă că orice presimţire este o himeră; căci cum putem simţi ceea ce nu este încă? Dacă însă sunt judecăţi provenite din concepte obscure ale unui astfel de raport cauzal, atunci nu sunt prevestiri, ci putem dezvolta conceptele care duc la aceste judecăţi, spre a clarifica cum stau lucrurile cu judecata în discuţie. – Presimţirile sunt de cele mai multe ori de felul cel mai îngrijorător; îngrijorarea, care are cauzele sale *fizice*, apare înainte, iar obiectul temerii rămâne nedeterminat. Există însă presimţiri vesele şi îndrăzneţe ale iluminaţilor, care presimt revelaţia apropiată a unui mister pentru care omul nu are nici un fel de receptivitate a simţurilor, iar prevestirea a ceea ce ei cred că li se dezvăluie este asemănătoare aşteptării epopţilor[87] în intuiţia mistică. – A doua vedere a muntenilor ecosezi, cu care unii dintre ei cred că văd un spânzurat de un copac, pretinzând că au fost înştiinţaţi de moartea sa după ce au intrat în realitate într-un adăpost îndepărtat, aparţine acestei clase de iluzii.

C. Despre darul prezicerii (Facultas divinatrix)

§ 36. Prevederea, prezicerea şi ghicitul sunt distincte: *prima* este o viziune anticipată conformă legilor experienţei (conformă naturii), a *doua* se opune legilor cunoscute ale experienţei (contrară naturii), a *treia* este o inspiraţie ce nu are o cauză naturală (supranaturală) sau ce trece ca fiind astfel, capacitate care, întrucât pare a fi influenţată de un 188
Dumnezeu, este numită propriu-zis şi *facultate divinatorie* (căci impropriu descifrarea viitorului făcută cu perspicacitate mai este numită şi divinaţie).

Când se spune despre cineva: că el *prezice* o soartă sau alta, aceasta poate desemna o iscusinţă cu totul naturală.

Dar despre cel care este înzestrat cu o viziune supranaturală trebuie să se spună: că el *prezice;* ca şi ţiganii de origine hindusă, care numesc *citit în astre* prezicerea făcută în mână; sau astrologii şi căutătorii de comori, între care se înscriu şi făcătorii de aur, deasupra cărora se distinge Pythia[88] în antichitatea greacă şi în zilele noastre şamanul[89] cerşetor siberian. Prezicerile auspiciilor[90] şi haruspiciilor[91] la romani nu aveau drept intenţie atât descoperirea laturii ascunse a evenimentelor din cursul vieţii, cât mai degrabă voinţa zeilor, cu care religia lor îi chema să se conformeze. – Dar după cum poeţii au ajuns să se considere, *de asemenea*, inspiraţi (sau posedaţi) şi prezicători *(vates)*, luând entuziasmul lor poetic *(furor poeticus)* drept inspiraţie, ne este clar: de ce poetul împreună cu muza lui nu pot face o muncă la comandă precum prozatorii, trebuind să aştepte momentul favorabil sau dispoziţia sensibilă interioară în care să debordeze imaginile puternice şi sentimentele care să se producă fără efort, el acţionând în mod pasiv; după cum încă din vechime s-a făcut observaţia că în *geniu* se amestecă o anumită doză de nebunie. Pe acest fapt se întemeiază şi credinţa în sentimentele oracolelor, care luau la întâmplare pasaje din poeţi celebri (ca determinaţi de inspiraţie, *sortes Virgilianae*[92]); era un mijloc asemănător casetei bigoţilor din zilele noastre, care descoperă voinţa cerului; de acelaşi fel este şi lectura cărţilor sibylinice[93], ce revelaseră romanilor soarta statului şi care, din nefericire, s-au pierdut parţial dintr-o avariţie foarte deplasată.

Orice ghicit ce înştiinţează asupra sorţii inevitabile a unui popor, de altfel meritată de el, de care el însuşi se face responsabil prin *liberul său arbitru* în ipostaza sa *liberă*, în afară de faptul că lui îi este *inutilă* această luare anticipată de cunoştinţă, întrucât el nu i se poate sustrage, are ceva absurd în ea, dat fiind că în acest destin irevocabil *(decre-*
189 *tum absolutum)* este imaginat un *mecanism al libertăţii*, al cărui concept este contradictoriu.

Culmea absurdităţii sau a înşelătoriei în ce priveşte prezicerea este aceea că un alienat vrea să treacă drept un

vizionar (al lucrurilor invizibile); ca şi cum prin el ar vorbi un spirit care ar ține loc de suflet, care în tot acest timp şi-ar fi luat rămas bun de la corp, sărmanul cu suflet bolnav (sau doar epileptic) fiind tratat ca un *energumen* (posedat), iar când demonul care zăcea în el era un spirit bun, grecii îl numeau *mantis*, ceea ce înseamnă *profet*. Toate nebuniile trebuiau epuizate spre a ne afla în posesia unui viitor a cărui anticipare ne interesează foarte mult, trecând peste toate treptele ce ar putea să ne conducă într-acolo prin experiența mijlocită de intelect. *O, curas hominum!*[94]

Nici o ştiinţă a prezicerii nu este într-atât de sigură şi totuşi într-atât de extinsă precum este cea a astronomiei, care face să se cunoască cu anticipație mişcările de revoluție ale corpurilor cereşti la infinit. Totuşi, nu s-a putut ascunde faptul că ei i s-a asociat un soi de misticism, care nu a consimțit să subordoneze, după pretențiile rațiunii, numerele cu care să se dateze evenimentele epocilor lumii, ci dimpotrivă, a subordonat evenimentele anumitor numere, cronologia însăşi, care este condiția necesară a oricărei istorii, fiind transformată în fabulă.

Despre ficțiunea involuntară a intelectului sănătos, adică despre vis

§ 37. Cercetarea *somnului*, *visului*, *somnambulismului* (căruia îi aparține şi vorbitul cu voce tare în somn) conform naturii lor, se află în afara domeniului unei antropologii *pragmatice*; căci din aceste fenomene noi nu putem scoate nici o regulă de *comportament* în starea de vis; regulile sunt valabile doar pentru cei care nu visează sau care vor să doarmă fără să gândească. Iar judecata acelui rege grec care l-a condamnat la moarte pe acel om ce le povestise prietenilor săi că a visat că îl omorâse pe rege, sub pretextul că «el nu ar fi visat, dacă nu ar fi gândit astfel în starea de veghe» este contrară experienței şi barbară. «Când

190 ne aflăm în starea de veghe noi avem o lume comună; dar când visăm, fiecare își are propria sa lume»[95]. – Visul pare să aparțină cu necesitate somnului, astfel încât somnul și moartea ar fi un singur lucru, dacă visul nu ar fi ca o agitație naturală, deși involuntară, a organelor vitale interne datorată imaginației. Eu îmi amintesc foarte bine de vremea în care eram copil și obosit de joc mă duceam la culcare, iar în momentul în care adormeam eram trezit de un vis, unde se făcea că eram căzut într-o apă și că eram gata să mă scufund antrenat de un vârtej, după care adormeam iarăși liniștit; presupun că activitatea mușchilor pectorali, care în timpul respirației depinde cu totul de voință se reduce, mișcarea inimii fiind împiedicată de suspendarea actului respirator, iar prin jocul imaginației se produce visul. – Acestui fapt i se datorează acțiunea binefăcătoare a visului în așa-numitul *coșmar (incubus)*. Căci în lipsa acestei imaginări înspăimântătoare a unui spectru ce ne copleșește și în lipsa solicitării tuturor mușchilor pentru a ne plasa într-o altă poziție, oprirea sângelui ar pune rapid capăt vieții. Din acest motiv, natura pare a fi aranjat lucrurile astfel încât cele mai multe visuri să includă dificultăți și împrejurări periculoase: căci astfel de reprezentări excită mai mult puterile sufletului[96], ceea ce nu se întâmplă când toate s-ar petrece după dorința și voința noastră. Adesea visăm că nu ne putem ține pe picioare sau că ne rătăcim sau că ținând o predică am pierdut firul sau că la o reuniune importantă am uitat să ne punem peruca și purtăm pe cap o bonetă de noapte sau că putem să ne înălțăm în aer încoace și încolo după bunul plac sau că ne trezim că râdem în hohote fără să știm de ce. – Ne rămâne mereu necunoscut faptul că adesea în vis ne aflăm într-un timp foarte îndepărtat de noi, că vorbim cu oameni care au murit de mult, că încercăm să vedem dacă este într-adevăr un vis, văzându-ne constrânși să luăm aceste imaginări drept realitate. Dar putem considera ca fiind sigur faptul că nu poate exista nici un somn fără vise, iar cel care consideră că nu visează, el doar și-a uitat visul.

Despre facultatea de desemnare (Facultas signatrix)

§ 38. Facultatea de cunoaştere a prezentului ca mijloc 191
de unire a reprezentării viziunii anticipate cu cea a trecutului este *facultatea de desemnare*. – Acţiunea sufletului prin care această unire este înfăptuită este *desemnarea (signatio)*, fiind numită şi semnalare, al cărei grad superior este numit *evidenţiere*.

Formele lucrurilor (intuiţiile), în măsura în care servesc doar drept mijloc al reprezentării prin concepte sunt *simboluri*, iar cunoaşterea prin acestea se numeşte simbolică[97] sau *figurată (speciosa)*. – *Caracterele* nu sunt încă simboluri; căci ele pot fi şi semne mijlocitoare (indirecte), care în sine nu semnifică nimic, şi care nu duc la intuiţii şi prin ele la concepte, decât numai prin asociere; de aceea, cunoaşterea *simbolică* nu se opune celei *intuitive*, ci celei *discursive*, în cea din urmă semnul *(character)* însoţind conceptul doar ca un gardian *(custos)*, spre a îl reproduce ocazional. Aşadar, cunoaşterea simbolică nu se opune celei intuitive (prin intuiţia sensibilă), ci celei intelectuale (prin concepte). Simbolurile sunt doar mijloace ale intelectului, însă numai indirect printr-o *analogie* cu anumite intuiţii la care să poată fi aplicat conceptul acestuia, spre a îi procura semnificaţie prin prezentarea obiectului[98].

Cel care se poate exprima întotdeauna doar simbolic are puţine concepte ale intelectului, minunându-se de prezentările însufleţite pe care sălbaticii (adesea şi cei care trec drept înţelepţi la un popor încă primitiv) le fac auzite în discursurile lor, nu exprimă mai mult decât o sărăcie a conceptelor şi deci şi a cuvintelor: de exemplu, când sălbaticul american spune: «noi vrem să îngropăm securea», aceasta înseamnă: noi vrem să facem pace; şi de fapt, vechile poeme, de la Homer[99] până la Ossian[100] sau de la un Orfeu[101] până la profeţi îşi datorează strălucirea dis-

cursului lor doar sărăciei de mijloace pe care o exprimă noțiunile lor.

A lua fenomenele reale, cu sens ale lumii, la fel ca *Swedenborg*[102] drept simple *simboluri* ale unei lumi inte-
192 ligibile ascunse înseamnă *fanatism*. Dar a deosebi între prezentările conceptelor morale, care formează esența oricărei religii, concepte ce aparțin rațiunii pure (numite idei), simbolicul de intelectual (serviciul divin de religie), *învelișul* de lucrul însuși, un anumit timp este util și necesar și se numește *luminare*: căci astfel un *ideal* (al rațiunii pure practice) ar fi luat drept un *idol*, iar scopul final ar fi deficitar. – Toate popoarele de pe pământ au început cu această confuzie, și s-a întâmplat astfel, dat fiind faptul că învățații lor și-au conceput în acest fel cărțile lor sfinte, procedând *literal*, nu simbolic: sub pretextul că ar fi fost de rea credință să se dea un sens schimbat cuvintelor, ceea ce este de necontestat. Dar dacă nu este vorba doar de *veridicitatea* maestrului, ci în mod esențial de *adevărul* teoriei sale, putem și trebuie să o interpretăm doar ca pe un mod de reprezentare simbolică destinat să facă practice aceste idei prin uzanțe și practici stabilite: altminteri, sensul intelectual dat de scopul final s-ar pierde.

§ 39. Putem diviza semnele în *arbitrare* (artificiale), *naturale* și *miraculoase*.

A. Primelor le aparțin: 1. cele ale *fizionomiei* (mimice, care în parte sunt naturale), 2. *semnele grafice* (literele, care sunt semne pentru sunete), 3. *semnele muzicale* (notele), 4. între semne convenționale individuale la vedere *(cifrele)*, 5. *semne ale condiției* oamenilor liberi onorați cu un rang superior moștenit (armoarii), 6. *însemne ale serviciului* date de îmbrăcămintea obligatorie (uniformă și livrea), 7. *însemne ale onoarei în serviciu* (decorații), 8. *însemne ale infamiei* (însemnarea cu fierul roșu și altele). – Acestora le aparțin și semne grafice cum ar fi punctele de suspensie, semnul întrebării sau afectului, semnul exclamării (semnele de punctuație).

Orice limbă este o desemnare de idei şi reciproc, modul cel mai important de desemnare a ideilor este cu ajutorul limbajului, care este mijlocul cel mai important de a se înțelege pe sine şi pe alții. Gândirea este *vorbire* cu sine (indienii din Otaheite[103] numesc gândirea: vorbire în stomac), aşadar, ei se *aud* şi în interior (prin imaginația reproductivă). Surdul din naştere are o vorbire formată dintr-un sentiment al jocului în care sunt antrenate buzele, limba şi maxilarul, fiindu-ne de-abia posibil să ne reprezentăm că prin vorbirea sa el nu face altceva decât un joc al sentimentelor corporale, fără a avea şi a gândi cu concepte propriu-zise. – Dar cei ce pot să vorbească şi să audă 193
nu se înțeleg întotdeauna pe sine şi pe alții, iar datorită deficienței facultății de desemnare sau a întrebuințării defectuoase a acesteia (când semnele sunt luate drept lucruri şi invers), mai ales în ce priveşte rațiunea, oamenii care sunt de acord asupra vorbirii, asupra conceptelor ei diferă foarte mult; ceea ce se observă doar întâmplător, când se face manifest faptul că fiecare acționează după ale sale proprii[104].

B. În al doilea rând: cu privire la semnele naturale, raportul semnelor cu lucrurile semnificate este, după timp, *demonstrativ*, *rememorativ* şi de *prognoză*.

Pulsul îi indică medicului starea prezentă de febră a pacientului, după cum fumul indică focul. Reactivii îi dezvăluie chimistului prezența în apă a substanțelor ascunse, după cum girueta indică vântul etc. Dacă *roşeața* este conştiința vinei sau, mai mult, a unui sentiment delicat al onoarei sau doar o pretenție la ceva de care ne jenăm este nesigur în multe cazuri.

Mormintele şi mausoleele sunt semne ale comemorării defuncților; tot astfel piramidele sunt comemorări în eternitate ale marii puteri trecute a unui rege. – Straturile de cochilii care se află la mari distanțe de mare sau bortele Pholadelor[105] în vârful Alpilor sau resturile vulcanilor care nu mai scot flăcări din pământ, ne indică starea trecută a

pământului, întemeind o *arheologie* a naturii: dar nu la fel de vizibilă precum sunt rănile cicatrizate ale luptătorului. – Ruinele de la Palmyra, Baalbek şi Persepolis sunt monumente vorbitoare ale situaţiei artei în statele *antice* şi monumente triste ale transformării *tuturor* lucrurilor.

Semnele de *prognoză*, dintre toate, interesează cel mai mult: căci în seria de transformări, prezentul nu este decât un moment, iar temeiul determinant al facultăţii dorinţei nu consideră prezentul decât în măsura în care este urmat de viitor *(ob futura consequentia)*, căruia îi acordă o deosebită atenţie. – Prognoza cea mai sigură a evenimentelor lumii se face în astronomie; este însă puerilă şi fantastică reprezentarea constelaţiilor, conjuncţiilor şi opoziţiilor planetelor ca semne alegorice cereşti ale destinului omului (în *Astrologia judiciaria*).

194 Semnele naturale de prognoză ale unei boli iminente sau ale sănătăţii sau (precum *facies Hippocratica*[106]) ale morţii apropiate sunt fenomene ce se întemeiază pe o experienţă îndelungată şi frecventă, şi care după examinarea conexiunilor dintre ele în calitate de cauze şi efecte, medicul este condus către tratamentul acestora: de acest gen sunt zilele critice. Dar augurii şi haruspiciile stabilite de înţelepciunea politică romană erau o superstiţie sanctificată de stat, spre a conduce poporul în împrejurări dificile.

C. Cu privire la *semnele miraculoase* (evenimente în care natura lucrurilor se schimbă), dintre care acum unele nu ne interesează (avorturile la oameni şi la animale), semnele şi minunile de pe cer, cometele, sferele de lumină care explodează în aer, aurorele boreale, chiar eclipsele solare şi lunare, când mai ales mai multe astfel de semne se unesc şi coincid cu războiul, ciuma şi aşa mai departe, constituie lucruri care par să înştiinţeze mulţimea asupra apropierii zilei de apoi şi sfârşitului lumii.

Anexă

Un joc minunat al imaginației cu omul în luarea semnelor drept lucruri, spre a da primelor o realitate interioară, ca şi cum lucrurile ar trebui să se conformeze semnelor, merită să fie semnalat aici. – Traiectoria Lunii fiind împărțită în 4 faze (Luna nouă, primul pătrar, Luna plină şi ultimul pătrar) într-un număr întreg de 28 de zile (iar arabii au împărțit zodiacul în 28 de case ale Lunii), unde un pătrar cuprinde 7 zile, astfel încât cifra 7 a dobândit o importanță mistică, ca şi cum însăşi creația lumii ar fi trebuit să fie orânduită după aceasta; cu atât mai mult cu cât (conform sistemului ptolemeic) trebuiau să existe şapte planete, şapte tonuri ale gamei, şapte culori simple ale curcubeului şi şapte metale. – De aici provin şi anii climaterici[107] (7 × 7, şi întrucât 9 este la indieni, de asemenea, un număr mistic, 7 × 9 şi tot astfel 9 × 9), la sfârşitul cărora viața umană s-ar afla în mare pericol, iar cele 70 de săptămâni ale anilor (490 de ani) în cronologia iudeo-creştină nu marchează doar epoca celor mai importante schimbări (între chemarea adresată de Dumnezeu lui Abraham[108] şi naşterea lui Christos), ci mai determină şi limitele acestora 195
în mod *a priori*, ca şi cum nu cronologia ar trebui să se orienteze după istorie, ci dimpotrivă, istoria după cronologie.

Şi în alte cazuri există obiceiul de a pune lucrurile în dependență de numere. Un medic al cărui pacient îi trimite printr-un servitor drept onorariu unsprezece ducați înveliți într-o hârtie, când o desface începe să aibă suspiciuni că acesta ar fi putut subtiliza unul; căci de ce nu o duzină întreagă? cel care cumpără la o licitație veselă de porțelan de la aceeaşi fabrică va oferi mai puțin dacă duzina este incompletă, iar dacă ar fi treisprezece farfurii de vânzare, valoarea acesteia din urmă va consta numai în faptul că astfel el se asigură că în cazul în care s-ar sparge una, tot i-ar mai rămâne o duzină. Întrucât oaspeții nu sunt invitați

cu duzina, ce interes poate exista spre a prefera exact această cifră? Un om îi lasă unei rude prin testament unsprezece lingurițe de argint și spune: «De ce nu i-o las moștenire și pe cea de-a douăsprezecea știe el mai bine») tânărul neisprăvit luase pe ascuns de la masa aceluia o linguriță, pe care o băgase în buzunar, ceea ce celălalt a observat, dar nu a voit să îl facă de rușine). La deschiderea testamentului s-ar putea afla cu ușurință care era opinia testatorului, dar numai datorită prejudecății acceptate, după care numai duzina reprezintă un număr întreg. – De asemenea, cele douăsprezece semne ale zodiacului (după al cărui număr se pare că prin analogie există 12 judecători în Anglia) au păstrat o astfel de semnificație mistică. În Italia, Germania, probabil și în alte părți, 13 oaspeți la o masă trece drept un număr nefast; căci se spune că unul dintre ei va muri pe parcursul anului: la fel se întâmplă la o masă de 12 judecători, al 13-lea care se află printre ei nu poate fi decât delincventul, care urmează să fie judecat. (Eu însumi m-am aflat cândva la o astfel de masă, unde gazda, în momentul în care s-a așezat, a observat acest neajuns și a dispus ca fiul său să se ridice și să ia masa într-o altă cameră; pentru ca buna dispoziție să nu fie afectată). – Dar fie și mărimea numerelor, chiar atunci când lucrurile pe care le desemnează este suficient, produce uimire, dacă ele nu sunt divizate într-o serie conformă sistemului zecimal (arbitrar în sine). Astfel, împăratul Chinei trebuie să aibă o flotă for-
196 mată din 9 999 vapoare, și cu privire la acest număr ne întrebăm în secret: de ce nu cu unul mai mult? cu toate că răspunsul ar putea fi: pentru că acest număr de vapoare este suficient întrebuințării sale; în fapt, intenția problemei nu constă în întrebuințare, ci într-un fel de mistică a numerelor. – Chiar mai rău, deși deloc neobișnuit: și anume că oricine care prin zgârcenie și înșelătorie și-a rotunjit uneori averea la 90 000 de taleri, nu mai are odihnă până când nu va poseda 100 000, fără să îi folosească, pentru care el chiar dacă nu ajunge la spânzurătoare, cel puțin o merită.

La ce copilării nu se coboară omul, chiar la vârsta maturității sale, când se lasă condus de sensibilitate! Vom vedea acum cât de bine este să urmăm calea intelectului.

Despre facultatea de cunoaştere, în măsura în care se întemeiază pe intelect

Diviziune

§ 40. *Intelectul*, ca facultate de a *gândi* (de a îşi reprezenta ceva prin *concepte*) este facultatea *superioară* de cunoaştere (spre deosebire de sensibilitate, care este numită cea *inferioară*), întrucât facultatea intuițiilor (pure sau empirice) include doar individualul din obiecte, pe când facultatea conceptelor include universalul din reprezentări, *regula* căreia trebuie să i se subordoneze diversitatea intuițiilor sensibile, spre a ajunge la unitatea cunoaşterii obiectului. Astfel, intelectul este *superior* sensibilității, de care se pot folosi animalele lipsite de intelect şi înzestrate doar cu instinct, dar care este necesară şi indispensabilă, asemeni unui popor lipsit de conducător; pe când un conducător lipsit de popor (intelect fără sensibilitate) nu poate nimic. Nu se pune problema concurenței între cele două, cu toate că una este intitulată superioară, iar cealaltă inferioară.

Dar cuvântul *intelect* este luat, de asemenea, într-un sens deosebit: pentru că el este doar un membru al diviziunii împreună cu alte două, având o semnificație generală, şi atunci facultatea superioară de cunoaştere (*materialiter*, 197
adică neconsiderată doar în sine, ci prin raportare la *cunoaşterea* obiectului) este formată din *intelect*, *facultate de judecare* şi *rațiune*. – În prezent ne ocupăm de observații asupra oamenilor în măsura în care ei se deosebesc de ceilalți în ce priveşte darurile sufletului, a întrebuințării sau a abuzului obişnuit al acestora, mai întâi la cei cu un suflet sănătos, iar apoi şi de cei cu boli ale sufletului.

Comparație antropologică a celor trei facultăți superioare de cunoaștere între ele

§ 41. Un intelect *corect* este acela: care nu strălucește atât prin mulțimea conceptelor sale, cât prin *conformitatea* lor cu cunoașterea obiectului, deci cu facultatea și dexteritatea de a sesiza *adevărul*. Mulți oameni au multe concepte în cap, care în totalitatea lor ajung la o anumită *asemănare* cu ceea ce așteptăm de la ei, dar care nu concordă cu obiectul și cu determinarea sa. Ei pot avea concepte foarte cuprinzătoare, și totuși nu lipsite de vivacitate. Intelectul corect, care ajunge la conceptele cunoașterii comune, se numește *sănătos* (pentru folosirea obișnuită). El spune odată cu centurionul lui Juvenal[109]: *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo – esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*. Se înțelege de la sine că darul natural al unui intelect sincer și corect va fi foarte limitat cu privire la aria cunoașterii sale prezumptive, care va rămâne întotdeauna *modestă*.

§ 42. Când, în general, prin cuvântul intelect se înțelege facultatea cunoașterii prin reguli (și astfel prin concepte), astfel încât să cuprindă în sine întreaga facultate de cunoaștere *superioară*, acele reguli nu sunt cele prin care procedează natura, după cum se întâmplă cu instinctul natural la animale, ci doar acelea pe care și le face el însuși. Ceea ce înțelege el pur și simplu și încredințează memoriei o face doar mecanic (conform legilor imaginației reproductive) în lipsa intelectului. Un slujitor ce are doar de transmis un compliment după o formulă stabilită nu are deloc nevoie de intelect, adică nu îi este necesar să gândească, ci are nevoie de el doar în cazul în care trebuie să
198 vegheze asupra unor probleme gospodărești în lipsa stăpânului său; pentru care nu este necesar să se prescrie reguli precise de comportament.

Un intelect *corect*, o facultate de judecare *exersată* și o rațiune *temeinică* constituie întreaga sferă a facultății intelectuale de cunoaștere; mai ales în măsura în care această

facultate este judecată ca o capacitate de punere în valoare a practicului, adică din punctul de vedere al scopurilor.

Un intelect corect este intelectul sănătos care include o *conformare* a conceptelor cu scopurile întrebuințării lor. După cum suficiența *(sufficientia)* și *exactitatea (praecisio)* se unesc spre a da *justețea*, adică proprietatea conceptelor de a nu cuprinde nici mai mult nici mai puțin decât o permite obiectul *(conceptus rem adaequans*[110]*)*: intelectul corect este primul și cel mai important dintre facultățile intelectuale; căci el își atinge scopul prin cele mai *puține* mijloace.

Viclenia folosește capul la intrigi și adesea se bazează pe un intelect remarcabil, însă prost cultivat; dar ea este doar un mod de a gândi al oamenilor foarte mărginiți, iar în ce privește perspicacitatea care există la ei numai în aparență, ea este foarte diferită. Omul loial nu poate fi înșelat decât o dată; dar viclenia va dăuna întotdeauna intenției proprii a celui care o folosește.

Cel care este chemat să execute ordine în gospodăria casnică sau în stat are nevoie numai de intelect; dar ofițerul căruia i se prescrie numai regula generală pentru misiunea sa are nevoie în plus și de facultatea de judecare, pentru a determina ceea ce este de făcut într-un caz posibil; generalul, care judecă asupra cazurilor posibile, trebuind el însuși să dea regula, trebuie să posede *rațiune*. – Talentele necesare îndeplinirii acestor măsuri diverse sunt foarte diferite. «Câte unul strălucește la cea de-a doua treaptă, care o pune în umbră pe prima» *(Tel brille au second ranq, qui s'eclipse au premier)*.

A fi perspicace nu înseamnă a avea intelect, precum a făcut Christina a Suediei[111], care a expus maxime contrazise în fapt, ceea ce nu înseamnă că a făcut dovadă de rațiune. – Cu acestea se întâmplă ca și cu răspunsul contelui de Rochester dat regelui britanic Charles al II-lea[112], care văzându-l într-o meditație profundă îi spune: «La ce gândiți atât de profund?» – Răspuns: «Fac epitaful Majestății Voastre». – Întrebare: «Și cum sună?» Răspuns: «Aici odihnește

regele Charles al II-lea, care în viața lui a spus multe lu-
199 cruri în care a dat dovadă de perspicacitate, dar care în fapt nu a făcut nimic cu perspicacitate».

A păstra tăcere într-o societate și numai din când în când a face câte o judecată comună spre a da impresia de inteligență este ca și un anumit grad de *grobianism* ce trece (în germana veche) drept *loialitate*[113].

* * *

Intelectul natural se poate deci îmbogăți prin dobândirea unui număr mare de concepte și poate fi înzestrat cu reguli; dar cea de-a doua facultate intelectuală, și anume cea a diferențierii între ceea ce este supus unei reguli și ceea ce nu este, *facultatea de judecare (judicium)*, nu poate fi *dobândită*, ci numai exersată; din acest motiv, dezvoltarea sa se numește *maturitate*, iar la acest intelect s-a ajuns odată cu trecerea anilor. Este ușor de văzut că nu se poate altfel; căci învățarea se produce prin intermediul regulilor. Dacă facultatea de judecare s-ar putea învăța, ea ar avea reguli generale după care s-ar putea deosebi dacă ceva este cazul regulii sau nu: ceea ce s-ar continua la infinit. Astfel este și intelectul, despre care se spune că el nu este independent de trecerea anilor; ci care se întemeiază pe o îndelungată experiență personală, iar judecata sa caută o republică franceză pe care să o pună în locul celor așa-numite vechi[114].

Această facultate, care nu își propune decât ceea ce poate fi înfăptuit, ceea ce este convenabil și ceea ce se cuvine (pentru facultatea de judecare tehnică, estetică și practică) nu este într-atât de strălucitoare precum este cea extinsă; căci ea se potrivește cu intelectul sănătos și face legătura între el și rațiune.

§ 43. Așadar, dacă intelectul este facultatea regulilor, facultatea de judecare este facultatea de a găsi particularul ce reprezintă un caz la care se aplică această regulă, iar *rațiunea* este facultatea prin care din universal este dedus particularul, cel din urmă fiind și el reprezentat ca necesar

și întemeiat pe principii. – De altfel o putem defini[115] și ca pe facultatea de a *judeca* conform principiilor (din perspectivă practică) și ca pe facultatea de a *acționa* conform principiilor. În orice judecată morală (prin urmare și în cea a religiei) omul are nevoie de rațiune, neputându-se întemeia pe regulamente sau pe uzanțe încetățenite. – *Ideile* sunt concepte ale rațiunii pentru care nu poate fi dat nici un obiect adecvat în experiență. Ele nu sunt nici intuiții 200
(precum sunt cele de spațiu și de timp), nici sentimente (precum sunt cele cercetate de teoria asupra fericirii), ambele aparținând sensibilității, ci ele sunt concepte ale unei perfecțiuni de care ne putem întotdeauna doar apropia, dar pe care niciodată nu le putem ajunge pe deplin.

Sofismele (în lipsa unei rațiuni sănătoase) constituie o folosire a rațiunii ce trece pe lângă scopul final, în parte datorită incapacității, în parte datorită punctului de vedere greșit. A avea o *rațiune debordantă* înseamnă: a proceda conform principiilor în ce privește forma ideilor, dar a folosi mijloace total opuse acestora în ce privește materia sau scopul.

Subalternii nu trebuie să facă uz de sofisme (să raționeze), pentru că principiul după care trebuie să acționeze ei le este adesea ascuns, rămânând cel puțin necunoscut; comandantul însă (generalul) trebuie să aibă rațiune, pentru că el nu poate primi instrucțiuni pentru orice caz care i-ar apărea. Dar a pretinde ca așa-numitul laic *(laicus)* să nu-și poată folosi rațiunea în problemele religiei, în măsura în care aceasta este apreciată ca fiind morală, el trebuind să urmeze una comandată, a *feței bisericești (clericus)*, deci o rațiune străină, este nedrept; în morală fiecare trebuie să răspundă de făptuirile și nefăptuirile sale, iar clericul nu trebuie să ia asupra sa răspunderea pe propriul său risc, deși poate să o facă.

În aceste cazuri, oamenii sunt înclinați să pună siguranța propriei lor persoane deasupra oricărei întrebuințări personale a rațiunii, ascultând pasivi și supuși de regulamentele date de sfințiile lor. Și ei făptuiesc astfel nu atât dintr-un

sentiment al incapacității lor (căci esențialul oricărei religii este totuşi morală, care îl luminează repede din sine pe fiecare om), ci din *viclenie*, în parte pentru că atunci când ei ar putea greşi, vina ar cădea asupra altuia, în parte şi mai ales de a se sustrage esențialului (convertirii) într-un mod convenabil, ceea ce este mult mai greu decât cultul.

A solicita *înțelepciune*, ca idee a întrebuințării practice legic-perfectă a rațiunii, înseamnă a cere prea mult de la om; dar ea nu ne poate fi inspirată de un altul chiar şi în gradul cel mai scăzut, ci ea trebuie să provină din sine. Reglementarea prin care se ajunge la ea include trei maxime conducătoare: 1. a avea o gândire proprie, 2. a gândi (când comunicăm cu alți oameni) din poziția celuilalt, 3. a gândi întotdeauna în acord cu sine.

201 Vârsta la care omul ajunge la folosirea deplină a rațiunii sale cu privire la *iscusință* (facultatea de a combina mijloacele în vederea intenției propuse) este în jur de douăzeci de ani, cu privire la *perspicacitate* (de a îi folosi pe ceilalți oameni în propriile intenții) în jur de patruzeci şi în cele din urmă cu privire la *înțelepciune* cam în jur de şaizeci de ani; în ultima perioadă însă, ea este mai mult *negativă*, cuprinzând toate nebuniile din primele două; despre care se poate spune: «este păcat că trebuie să murim când de-abia am învățat cum trebuie să trăim», iar această judecată nu apare decât arareori; datorită faptului că dependența de viață este cu atât mai puternică cu cât dăm valoare mai mult desfătării decât făptuirii.

§ 44. După cum *facultatea de judecare* găseşte pentru particular generalul (regula), tot astfel facultatea care găseşte generalul pentru particular se numeşte *agerime (ingenium)*. Prima tinde, prin observarea diferenței în cadrul diversității, către identitatea parțială; cea de-a doua, prin observarea identității în cadrul diversității, tinde către diferențierea parțială. – Talentul cel mai important în cele două este atât observarea celor mai mici asemănări, cât şi neasemănări. Facultatea corespunzătoare este *profunzimea (acumen)*, iar

observațiile de acest fel se numesc *subtilități;* când nu extind cunoașterea sunt numite *argutiozități goale* sau doar *sofisme (vanae argutationes)* și care, fără a fi neadevărate, totuși favorizează o întrebuințare inutilă a intelectului în genere. – Astfel, profuzimea nu este legată doar de facultatea de judecare, ci ea provine și din agerime; numai în primul caz ea are meritul de a da mai multă *exactitate (coqnitio exacta)*, iar în al doilea *bogăție* unui cap înzestrat: din care motiv se spune că agerimea este *înfloritoare;* după cum natura ne apare ca un joc în flori, în timp ce în fructe ea ne apare ca o îndeletnicire, talentul care se întâlnește în agerime este de un rang inferior (conform scopurilor rațiunii) față de cel întâlnit în judecare. – Intelectul comun și *sănătos* nu are pretenții nici la agerime, nici la profunzime: care sunt un lux al capului, ci dimpotrivă, el se limitează doar la adevărata trebuință.

Despre slăbiciunile și bolile sufletului cu privire la facultatea de cunoaștere

A. Diviziune generală

§ 45. Erorile facultăților de cunoaștere sunt fie *slăbi-* 202
ciuni ale sufletului, fie *boli ale sufletului*. Bolile sufletului cu privire la facultatea de cunoaștere sunt incluse în două specii principale. Una este *boala tristeții* (ipohondria), iar cea de-a doua este *tulburarea sufletului* (mania). La *prima* bolnavul este pe deplin conștient că traseul ideilor sale nu este corect; el nu are puterea suficientă asupra rațiunii sale spre a îi regla cursul, spre a îl opri sau accelera. Bucurii și tristeți intempestive, deci umori, se schimbă la fel ca vremea, care trebuie luată așa cum este. – Cea de-a doua este o traiectorie arbitrară a ideilor, ce are propria sa regulă (subiectivă), care este opusă regulilor (obiective) ale experienței ce se pun de acord între ele.

Cu privire la reprezentarea sensibilă, tulburarea sufletului[116] este fie *nebunie*, fie *demență*. Ca afectare a facultății de judecare și a rațiunii ia numele de *iraționalitate* și de *absurditate*. Cel care în imaginările sale de obicei lasă de-o parte compararea cu legile experienței (visează cu ochii deschiși) este un *fantast* (un om capricios); dacă intervine *afectul*, el se numește *entuziast*. Accesele neprevăzute ale fantastului sunt *răvășiri (raptus)*.

Nerodul, nesăbuitul, imbecilul, nebunul, prostul, smintitul se deosebesc de maniac nu numai ca grad, ci și prin diferența de calitate a indisponibilității sufletului, iar datorită infirmității lor nu este necesar ca ei să ajungă într-un ospiciu, adică într-un loc în care oamenii, în pofida maturității și a forței date de vârsta lor, trebuie totuși să se supună unei ordini impuse de o rațiune străină lor, cu privire la cele mai mici probleme vitale. -- Demența însoțită de afect este *nebunia furioasă*, care adesea poate fi originală, dar declanșarea sa este involuntară, constituind o limită a *geniului*, ca inspirația poetică *(furor poeticus)*; un astfel de acces, dacă provine dintr-un flux ușor de idei,
203 deși dezordonat, care afectează rațiunea se numește *exaltare*. *Apatia* manifestată față de una și aceeași idee ce nu are un scop posibil, de exemplu, asupra pierderii unui soț ce nu poate reveni la viață, găsind ușurarea în durerea însăși, este *alienarea* liniștită. – *Superstiția* este mai apropiată de demență, iar exaltarea de *iraționalitate*. Ultima boală mintală este adesea numită (printr-o expresie eufemistică), de asemenea, *exaltare* și cap excentric.

Discursul delirant al bolnavului de febră sau accesul de turbare apropiat de epilepsie, care uneori este stimulat în mod simpatetic de o imaginație puternică odată cu simpla vedere a unui bolnav furios (din acest motiv, oamenii cu nervi foarte slabi sunt sfătuiți să nu își satisfacă curiozitatea până într-acolo încât să pătrundă în chiliile acestor nefericiți), în măsura în care sunt trecătoare, nu trec drept dezordini mintale. Ceea ce se numește *idee fixă* (nu o boală

a sufletului; căci prin aceasta se înțelege de obicei o tulburare însoțită de tristețe a simțului intern), de cele mai multe ori ea este o demență învecinată cu *orgoliul* omului, a cărui pretenție este ca și alții ce se compară cu el să manifeste, de asemenea, un astfel de dispreț, venind astfel împotriva propriei sale intenții (precum este cea a unui alienat); căci astfel el îi antrenează și pe alții să ia aminte la propria sa închipuire prin toate mijloacele posibile, să îi vexeze și, spre a îi pedepsi pentru nebunia sa ofensatoare, să îi acopere de ridicol. – Expresia că fiecare își are *nebuniile (marota)* sale este prea blândă: căci este un principiu pe placul poporului, care nicăieri nu este aprobat de cei dotați cu perspicacitate, de exemplu în ce privește darul premoniției, al anumitor inspirații asemeni geniului lui Socrate, al anumitor influențe ce trebuie să fie întemeiate pe experiență, deși sunt inexplicabile, cum ar fi simpatiile, antipatiile, idiosincraziile *(qualitates occultae)* care îi zbârnăie cuiva în cap ca un greiere pe care nimeni altul nu îl poate auzi. – Dintre toate deviațiile de la linia de demarcație a intelectului sănătos cea mai ușoară dintre toate sunt *gărgăunii;* este o atracție deosebită față de obiectele imaginației cu care intelectul întreține un simplu joc, ca și când ar fi o îndeletnicire concepută intenționat, este o delăsare ocupată. Pentru oamenii în vârstă, care apreciază odihna pe care au meritat-o, această predispoziție sufletească ce se întoarce la lipsa de griji a copilăriei, este nu numai o îndeletnicire benefică sănătății, capabilă să întrețină forța vitală, dar este și o activitate amabilă și totodată rizibilă; totuși, cel care face haz poate participa și la vese- 204
lia comună. – Tinerii și maturii află în această delăsare o relaxare, iar cei care fac pe grozavii, care blamează cu o seriozitate pedantă aceste mici nebunii scuzabile, merită admonestarea făcută de *Sterne*: «Lăsați-l pe fiecare cu gărgăunii săi să colinde în lung și în lat străzile orașului: *ca să nu te constrângă și pe tine să faci ca el*»[117].

B. Despre slăbiciunea facultății de cunoaștere

§ 46. Cel căruia îi lipsește agerimea are un cap *obtuz (obtusum caput)*. Dar în afară de aceasta, în privința intelectului și a rațiunii, el poate avea un cap foarte bun; numai că nu se poate presupune că ar putea juca rolul poetului: precum Clavius[118], pe care profesorul său voia să-l dea să învețe la un potcovar, întrucât nu putea face versuri, dar care a devenit un mare matematician, pentru că i-a căzut în mână o carte de matematică. – Un cap ce pricepe *greu* nu este, din acest motiv, un cap slab; după cum cel care pricepe *rapid* nu este întotdeauna și temeinic, ci adesea este foarte superficial.

Lipsa facultății de judecare *privată* de agerime este *stupiditatea (stupiditas)*. Aceeași lipsă, dar *însoțită* de *agerime* este *naivitatea*. Cel care face dovada facultății de judecare în anumite îndeletniciri este *deștept*. Dacă are și agerime el este *perspicace*. – Cel căruia îi este afectată una dintre aceste proprietăți, *agerimea* ca și *perspicacitatea* este un subiect dezgustător. – Prin prejudicii se ajunge la *rafinament;* cel care a învățat mult din această experință, astfel încât datorită prejudiciului avut le poate transmite și altora perspicacitatea sa este *prudent*. – *Ignoranța* nu este stupiditate: o anumită doamnă a răspuns la întrebarea unui academician: «Caii mănâncă și noaptea?» Ea replică: «Cum se face că un om învățat este într-atât de imbecil?» Când omul știe să pună întrebări, el face dovada unui intelect bun (spre a fi instruit, fie de natură, fie de un alt om).

Nerodul este cel care nu poate cuprinde prea *mult* cu intelectul său; dar din acest motiv el nu este imbecil, căci nu înțelege pe dos. A fi cinstit dar imbecil (după cum sunt caracterizați de unii, pe nedrept, servitorii pommeranieni) este o sentință falsă și cu totul blamabilă. Ea este falsă:
205 pentru că cinstea (respectarea datoriei conform principiilor) este rațiune practică. Ea este cu totul blamabilă: întrucât presupune că fiecare, simțind că este îndeajuns de iscusit ar înșela, iar cel care nu înșeală o face numai datorită incapacității sale. – De aici provin zicalele: «El nu a

inventat praful de puşcă[119], el nu îşi va trăda ţara, el nu face vrăjitorii» ce dezvăluie principii ostile omului: şi anume că presupunând o voinţă bună la oamenii pe care îi cunoaştem, noi nu putem fi siguri de ea, ci numai de incapacitatea lor. – Astfel, spune *Hume*, marele sultan nu îşi încredinţează haremul virtuţii celor care trebuie să-l păzească, ci incapacităţii lor (cum sunt eunucii negri). – A avea o sferă conceptuală limitată *(mărginită)* nu înseamnă a fi stupid, ceea ce priveşte doar *natura* acestora (principiile). – Faptul că oamenii se lasă înşelaţi de căutătorii de comori, de făcătorii de aur, de patronii de loterii nu se datoreşte stupidităţii lor, ci voinţei lor rele: fără a depune un efort proporţionat, ei vor să se îmbogăţească pe cheltuiala altora. *Prefăcătoria*, şiretenia, viclenia *(versutia, astutia)* formează iscusinţa de a îi înşela pe ceilalţi. Problema se pune astfel: dacă înşelătorul trebuie să fie mai *perspicace* decât cel pe care îl înşeală cu uşurinţă, şi dacă cel din urmă e chiar imbecil. *Omul*, sincer, care se *încrede* cu uşurinţă (crede, dă credit) este numit *smintit*, deşi pe nedrept, întrucât el este o pradă uşoară pentru şmecheri; de aici vine şi zicala: când smintiţii apar în piaţă se bucură negustorii. Este adevărat şi înţelept ca eu să nu mă mai încred în cel care m-a înşelat o dată; căci el are principii greşite. Dar a nu mai avea încredere în *nici un* om pentru că *unul* m-a înşelat se numeşte mizantropie. Înşelătorul este, propriu-zis, cel smintit. – Dar cum se face că atunci când cineva este conştient că a fost înşelat o dată zdravăn el nu mai are nevoie de nimic şi nici încredere în nimeni? În acest caz, caracterul sub care apare se modifică astfel încât în loc să se facă haz de înşelătorul înşelat, înşelatul va ajunge să se *bucure*: ceea ce nu constituie un avantaj de durată*.

---

* Palestinienilor care trăiesc printre noi, după exilul lor, le-a mers vestea nu fără temei, că datorită spiritului lor cămătăresc, în cea mai mare parte a lor, au tendinţa de a înşela. Pare totuşi ciudat să gândim o *naţiune* de înşelători; dar tot la fel de ciudat este să gândim şi o naţiune recunoscută de negustori, unde cea mai mare parte, datorită unei superstiţii recunoscute de statele în care trăieşte, nu tinde spre nici 206

§ 47. *Distrarea (distractio)* este starea de deturnare a atenției *(abstractio)* de la anumite reprezentări dominante și îndreptarea ei către altele neasemănătoare. Când ea este premeditată se numește *împrăștiere*; cea involuntară este însă o *neatenție (absentia)* față de sine însuși.

Este una dintre slăbiciunile sufletului de a se atașa prin imaginația reproductivă unei reprezentări căreia i s-a acordat o atenție mare sau susținută de care să nu se poată
207 despărți, adică de a putea da imaginației curs liber. Atunci

---

o demnitate civilă, voind să compenseze această pierdere prin avantajul de a înșela poporul în mijlocul căruia trăiește și chiar de a se înșela unii pe alții. Și nici nu s-ar putea altfel, dat fiind că o întreagă națiune este formată din negustori, din membri neproductivi ai societății (de exemplu, evreii din Polonia); constituția lor, sancționată de regulamente vechi, recunoscute chiar și de noi (cu care avem în comun anumite cărți sfinte) în rândul cărora ei trăiesc, nu poate fi suprimată fără inconsecvență, în pofida zicalei: «Cumpărătorule, deschide ochii», proverb din care ei și-au făcut principiul suprem al moralei în schimbul pe care îl fac cu noi. – În loc de a propune un plan inutil pentru a moraliza acest popor în ce privește înșelătoria și cinstea, eu prefer să dau propria mea supoziție cu privire la originea acestei constituții deosebite (și anume a unui popor care se compune doar din negustori). – Bogăția a apărut în vremurile cele mai vechi prin intermediul comerțului cu India și de aici a cuprins teritoriul până la coasta de Vest a Mării Mediterane și a porturilor Feniciei (de unde face parte și Palestina). – Așadar, s-a îndreptat spre alte locuri, cum ar fi Palmirul, în vechime Tyr, Sidon și de asemenea, luând calea mării spre Eziongeber și Elat, și prin coasta Arabiei croindu-și drum către marea Thebă, iar prin Egipt îndreptându-se către coasta Siriei; dar Palestina, a cărei capitală era Ierusalimul era, de asemenea, foarte convenabilă comerțului cu caravane. Este posibil ca marile bogății ale lui Solomon[120] să fie o consecință a acestuia, iar țara, până în timpul romanilor, era plină de negustori care, în urma distrugerii acestui oraș, întreținea deja relații extinse cu alți comercianți cu care vorbeau aceeași limbă, aveau aceleași credințe, răspândindu-se ulterior puțin câte puțin, cu credința și limba lor, la popoare din țări mai îndepărtate (în Europa) cu care s-au unit putând, datorită avantajului rezultat din comerțul lor, să obțină protecția popoarelor pe care le frecventau; – astfel încât dispersarea lor în întreaga lume având religia și limba drept factor unificator, nu trebuie să se explice printr-un *blestem* căzut asupra acestui popor, ci mai degrabă printr-o *binefacere*: bogăția lor în raport cu indivizii cu siguranță că o depășește pe a oricărui alt popor cu un număr egal de persoane.

când acest rău devine obişnuit sau când el se îndreaptă către unul şi acelaşi obiect, el poate degenera în demenţă. Întreţinerea sa în societate este *nepoliticoasă* şi adesea rizibilă. Femeile de obicei nu cad pradă acestei veleităţi, în afară de cazul în care cultivă erudiţia. Un ospătar care este distrat atunci când serveşte la masă, de obicei are în cap o oarecare răutate, fie în antecedente, fie în consecinţele de care trebuie să se îngrijească.

Dar a fi *distrat (dissipatio)*, adică a face involuntar o diversiune imaginaţiei sale reproductive, de exemplu, când un predicator vrea să interzică memoriei sale reproducerea repetată a predicii învăţate pe de rost, este un procedeu necesar, dar şi parţial artificios, fiind o precauţie în interesul sănătăţii sufletului său. O meditaţie susţinută asupra unuia şi aceluiaşi obiect lasă în cap, într-o oarecare măsură, un ecou care, zic eu, îl oboseşte (ca muzica de dans, a cărei desfătare se prelungeşte şi după ce a încetat sau ca acele *bon mot* ale copiilor, de unul şi acelaşi fel, pe care ei nu încetează să le repete, mai ales dacă sonoritatea lor are un oarecare ritm). Şi nu poate fi blocat decât odată cu distragerea şi aplicarea atenţiei la alte obiecte, precum ar fi lectura ziarelor după reflecţia filosofică susţinută. – A se *aduna (collectio animi)* în vederea pregătirii oricărei îndeletniciri noi contribuie la restabilirea echilibrului forţelor sufletului în vederea sănătăţii acestuia. Mijlocul cel mai favorabil este conversaţia pe diferite materii – asemeni unui joc – dar ea nu trebuie să treacă rapid de la o idee la alta fără să ţină seama de asocierea naturală de idei; altminteri, societatea respectivă seamănă cu un suflet distrat, unde suta se confundă cu mia, iar unitatea discursului este deficitară, caz în care sufletul se împleticeşte, având nevoie de o nouă distragere spre a se elibera de aceea.

De aici se vede: că pentru cei care au o ocupaţie există o artă (care nu este comună) ce aparţine dieteticii[121] sufletului, prin care se realizează distragerea de la prima spre a acumula forţă. – Dar când s-au adunat ideile, adică au fost pregătite pentru a fi folosite în intenţia dorită, aceasta nu

poate fi taxată drept *distragere*, atâta timp cât urmărește cursul ideilor într-un loc puțin convenabil acestei îndeletniciri sau în împrejurări personale ce nu o permit și care nu sunt luate în considerație; acela nu merită decât reproșul de absență care, desigur nu este convenabilă în *societate*. –
208 Nu este o artă obișnuită aceea a distragerii fără a fi totuși distrat; cea din urmă, când devine obișnuită, face ca oamenii supuși acestui rău să aibă aspectul unor visători inutili pentru societate; pentru că un astfel de om își urmează orbește imaginația în jocul său liber, nefiind ordonată de rațiune. – *Lectura romanelor*, în afară de multe alte discordanțe pe care le produce sufletului, are drept efect distragerea obișnuită. Așadar, în afară de însemnul caracterelor ce se întâlnesc în realitate printre oameni (deși întrucâtva se exagerează), ce dă ideilor o *înlănțuire* analoagă celei întâlnite într-o istorie adevărată, a cărei expunere trebuie să aibă întotdeauna ceva *sistematic*, romanul permite întotdeauna sufletului cititorului să călătorească (și anume să mai aibă și alte evenimente ca ficțiuni), mersul ideilor fiind *fragmentat*, astfel încât reprezentările unuia și aceluiași obiect să fie dispersate *(sparsim)*, nelegate *(conjunctim)* formând în suflet un joc ce nu este marcat de unitatea intelectului. Profesorul de la catedră sau de la un amfiteatru academic sau juristul sau avocatul în expunerea liberă (și improvizată), la fel ca în narațiune, trebuie să acorde atenție la *trei* lucruri: în primul rând să ia aminte la ceea ce spune *acum*, spre a îl reprezenta clar; în al doilea rând să se raporteze la ceea ce *a spus* deja, și în al treilea rând să anticipeze ceea ce *va spune*. Dacă el nu acordă atenție oricăruia dintre cele trei cazuri spre a le lega între ele, el se distrage pe sine, făcându-l și pe ascultător sau pe cititor să fie distras, și cu toate că el poate avea un cap remarcabil, el nu poate scăpa totuși de reproșul de a fi *confuz*.

§ 48. Un intelect sănătos în sine (fără slăbiciuni ale sufletului) poate avea totuși slăbiciuni cu privire la exercitarea sa, care fac necesară fie *amânarea* exercitării drepturilor sale până la maturitate sau, de asemenea, cu privire

la îndeletnicirile civile *înlocuirea* persoanei sale prin alta. Incapacitatea (naturală sau legală) a unui om în general sănătos de a își folosi *propriul* intelect la îndeletniciri civile se numește *tutelă;* dacă aceasta se întemeiază pe lipsa de maturitate a vârstei, ea se numește *minorat* (minoritate); dacă își are temeiul în dispozițiile legale cu privire la îndeletnicirile civile ea se numește vârstă minoră *legală* sau *civilă*. *Copiii* se află, în mod natural, la vârsta minoră, iar 209
părinții lor sunt tutorii lor naturali. *Soția* la orice vârstă este considerată minoră din punct de vedere civil; soțul său este curatorul său natural. Atunci când ea trăiește cu el având bunurile separate, curatorul este altcineva. – Căci deși soția, conform naturii sexului său, e destul de bună de gură încât să se apere pe ea și pe soțul ei în fața instanței (cu privire la ceea ce este al meu și al tău), iar dacă ne referim la faptul că despre ea se spune chiar că are *gură mare*, totuși este contrar sexului feminin de a merge la război, ca și de a își apăra personal drepturile și, de asemenea, femeile nu trebuie să aibă nici îndeletniciri civile, ci numai printr-un reprezentant, iar această vârstă minoră în raport cu dezbaterile publice le oferă mai multă putere în problemele casnice; căci aici este vorba de *dreptul celui mai slab*, pe care sexul masculin, prin natura sa, simte că are chemarea de a îl asculta și respecta.

Dar a se *considera* pe sine de o vârstă minoră, pe cât este de lipsită de demnitate această situație, pe atât este de comodă, și în mod natural nu trebuie să se ducă lipsă de șefi care să folosească docilitatea masei (care întâmpină din sine multe dificultăți în unificarea sa), știind să reprezinte ca fiind foarte mare și chiar mortal pericolul de a se servi de sine fără a fi condus de un alt intelect decât de al său. Șefii de guverne se numesc *părinți ai patriei*, întrucât ei înțeleg mai bine decât *supușii* lor cum pot aceștia să ajungă fericiți; poporul însă, cu privire la ceea ce este cel mai bine pentru el, este judecat ca având permanent o vârstă minoră, iar când *Adam Smith*[122] a spus despre acel mod injust: «ei înșiși au fost, fără excepție, cei mai mari risi-

pitori dintre toţi», el s-a văzut respins de legile (înţelepte!) promulgate în mai multe ţări.

Clerul îi ţine pe *laici* ferm şi constant în starea vârstei minore. Poporul nu dispune nici de vot, nici de judecată cu privire la calea de urmat spre a ajunge la împărăţia cerurilor. El nu are nevoie de proprii săi ochi de om spre a ajunge într-acolo; acela[123] îl va conduce bine; şi deşi cărţile sfinte i-au fost puse în mână spre a citi el însuşi, el va fi
210 totuşi avertizat de conducătorii săi «de a nu găsi acolo nimic altceva decât îl asigură el că se află», iar pretutindeni acţiunea mecanică prin care oamenii sunt ţinuţi sub guvernarea altor oameni este mijlocul cel mai sigur de a obţine respectarea unei ordini legale.

Cărturarii, de obicei se lasă cu plăcere în starea vârstei minore în ce priveşte orânduirea gospodăriei, de care se îngrijesc femeile. Un cărturar cufundat în cărţile sale răspunde unui slujitor care striga că una dintre camere luase foc: «Tu ştii doar că de astfel de lucruri se ocupă nevasta mea»[124]. – În cele din urmă, în interesul statului, majoratul deja dobândit de un om risipitor, poate fi transformat într-o vârstă minoră civilă, atunci când în perioada de majorat legal el face dovada unei slăbiciuni a intelectului cu privire la administrarea facultăţilor sale, încât se prezintă ca un copil sau ca un imbecil; dar judecarea acestei probleme iese din câmpul antropologiei.

§ 49. *Nerodul* (*hebes*, asemănător unui cuţit sau topor necălit) este acela care nu poate asimila nimic; care nu este capabil de *învăţare*. Cel care nu este bun decât să imite se numeşte *nătărău;* dimpotrivă, despre creatorul unui produs spiritual sau artistic se spune că are *cap*. Cu totul diferită de ea este *nerozia* (în opoziţie cu *artificiozitatea*), despre care se spune: «arta perfectă se întoarce la natură», la a cărei simplitate se ajunge doar târziu, fiind o facultate ce ajunge la acelaşi scop făcând economie de mijloace – adică fără înconjur –. Cel care este înzestrat cu acest dar (înţeleptul) este departe de a fi nerod prin simplitatea sa.

Imbecil se numeşte îndeosebi cel căruia nu i se poate da nici o îndeletnicire, întrucât nu posedă deloc facultate de judecare.

Prost este acela care sacrifică scopurile cu valoare în favoarea unora lipsite de valoare, de exemplu fericirea casnică ce străluceşte în afara căminului său. Când prostia este şocantă ea se numeşte *sminteală.* — Fiecare poate fi tratat drept necugetat, fără a fi ofensat: chiar şi despre sine se poate spune astfel; dar a numi *sminteală* instrumentul mişeliei (conform lui Pope[125]) nimeni nu este de acord*. *Orgoliul* este o sminteală, căci înainte de toate este o pros-
tie de a crede că alţii trebuie să se subaprecieze în com- 211
paraţie cu mine, constituind întotdeauna un *obstacol* ce zădărniceşte intenţiile mele; el are drept consecinţă *râsul*, această exigenţă constituind o ofensă ce produce pe bună dreptate *ura.* Cuvântul *proastă* spus faţă de o femeie nu are o semnificaţie dură: întrucât un bărbat nu crede să poată ofensa pretenţia frivolă a unei femei. Şi astfel prostia pare a fi ataşată doar conceptului de orgoliu masculin. –

Cel care se prejudiciază pe sine (pe moment sau pentru totdeauna) numindu-se prost, aşadar care combină dispreţul faţă de sine cu ura, cu toate că nu ne-a ofensat, totuşi prostia sa este concepută cu necesitate ca o ofensă faţă de omenire şi, ca atare, faţă de celălalt. Cel ce acţionează contrar propriului său interes legitim este, de asemenea, tratat drept un prost, deşi nu se prejudiciază decât pe sine. *Arouet*, tatăl lui Voltaire[126], spunea celui care îl felicita pentru renumele binemeritat al fiului său: «Eu am doi proşti drept fii, unul este un prost în proză, celălalt în versuri» (unul s-a dat pe mâna janseniştilor[127] şi a fost persecutat, iar celălalt

* Când se replică la o farsă: *nu* sunteţi *perspicace*, este o expresie 210
plată pentru: *glumiţi* sau: nu prea *vă merge mintea.* – Un om căruia îi
merge mintea este corect şi practic, dar cu o judecată simplistă. 211
Experienţa îl poate face *perspicace* pe omul căruia îi merge mintea, ceea ce înseamnă să devină potrivit întrebuinţării *meşteşugite* a intelectului, dar numai *natura* face să îi meargă mintea.

a trebuit să ispăşească la Bastilia pentru poeziile sale satirice). În general, smintitul dă o valoare mare *lucrurilor*, iar prostul şi-o dă *sieşi*, ceea ce nu ar face-o dacă ar fi raţionali.

Etichetarea unui om ca *găgăuţă* sau *nebun* are drept temei conceptul *lipsei* lor de *perspicacitate* ca sminteală. Primul este un smintit mai mic, iar celălalt este un smintit bătrân; amândoi sunt călăuziţi de viclenie sau de şiretenie, dar în timp ce primul atrage mila, celălalt doar sarcasmul amar. Un filosof şi poet german glumeţ[128] a explicat printr-un exemplu diferenţa dintre *fat*[129] şi *sot*[130] (unite prin termenul comun de *fou*[131]: «Primul spuse el, este un tânăr german care se îndreaptă spre Paris; cel de-al doilea este tot acelaşi după ce s-a întors acasă».

* * *

Întreaga slăbiciune a sufletului ce merge până la a face improprie întrebuinţării animale forţa vitală (ca la *cretinii*
212 din Walliserland) sau care nu permite decât imitaţia pur mecanică a actelor exterioare de care sunt capabile animalele (scârţâit, scurmat etc.) este *nerozia*, şi nu poate fi numită o boală a sufletului, ci mai degrabă o deficienţă a sufletului.

C. Despre bolile sufletului

§ 50. Diviziunea principală, după cum s-a observat, este în *boală mintală (ipohondrie)* şi în *tulburare a sufletului* (manie). Denumirea celei dintâi este inspirată de analogia observată intre acest gen de boală şi ţârâitul greierelui[132] (a greierelui de casă) în linişte nopţii, ce tulbură liniştea sufletului, împiedicându-l de la somn. Boala ipohondrilor constă mai puţin: în descoperirea anumitor senzaţii corporale interne, ce ar da naştere unui adevărat rău fizic, cât din a îşi face griji asupra unui astfel de rău, iar natura umană este construită în aşa fel încât (spre deosebire de animal)

prin atenția față de anumite *impresii* locale, sufletul să fie capabil să le întărească sau să le slăbească; dimpotrivă, *abstracția* deliberată sau ocazionată de preocupări ce deturnează gândirea impresiilor, face ca ele să fie simțite mult mai puțin, iar dacă această abstracție este obişnuită, ea le previne*.

În acest fel ipohondria, ca boală mintală, este cauza imaginărilor răului corporal de care pacientul este conştient că sunt imaginări, dar din când în când el nu se poate împiedica să le ia drept realitate sau dimpotrivă, vorbind despre un rău fizic real (ca cel al balonării care se manifestă la masă după ingerarea de alimente ce o produc) ne imaginăm tot felul de evenimente şi de neplăceri legate de această preocupare, ce încetează de îndată ce s-a produs digestia şi balonarea a dispărut. – Ipohondrul este un capricios (fantast) din specia cea mai tristă: în sensul că el nu poate fi dezbărat de imaginările sale, fiind întotdeauna agățat de gâtul medicului, care din obligațe îl înconjoară cu afecțiune, neputându-l linişti decât ca pe un copil (cu pilule din miez de pâine în loc de medicamente), iar când acest 213
pacient, care pare să nu sufere de alt rău decât de această infirmitate continuă, se crede avizat să consulte cărți de medicină, el devine intolerabil: întrucât el crede că simte în corpul său toate suferințele descrise în carte. – Un simptom al acestei boli a imaginației este veselia ieşită din comun, agerimea însuflețită şi râsul vesel pe care îl împărtăşesc de cele mai multe ori aceşti bolnavi, ei fiind întotdeauna jucăria mobilă a umorilor lor. Teama înspăimântată într-un mod copilăresc față de ideea de *moarte* hrăneşte această boală. Dar cel care nu priveşte această idee cu curaj bărbătesc, nu va fi niciodată mulțumit de viață.

---

* În altă lucrare[133] eu am făcut observația că: distrâgând atenția de la anumite senzații de durere şi străduindu-mă să o îndrept intenționat asupra unui obiect conceput *deliberat* în gândire, i se poate ține piept, astfel încât ca nu mai poate fi considerată o boală.

Schimbarea imediată a umorilor însoțite de *afect (raptus)* aparține, de asemenea, acestei tulburări a sufletului: este un salt neașteptat de la o temă la alta cu totul diferită, la care nimeni nu se așteaptă. Uneori acest salt precedă o tulburare mai gravă, pe care o anunță; dar adesea capul este într-atât de indispus, încât aceste accese lipsite de regulă devin la el o regulă. – Sinuciderea este adesea efectul unui *acces de furie*. Cel care în impetuozitatea afectului își taie gâtul, lasă cu răbdare să fie repede cusut.

Melancolia (melancholia) poate fi, de asemenea, doar iluzia unei nenorociri pe care și-o produce *deprimatul* (înclinat către mâhnire). Ea nu este încă o tulburare a sufletului, dar poate duce către aceasta. – În rest, ea este o expresie greșită, de care totuși se face adesea uz: se spune despre un matematician că este *melancolic* (de exemplu, profesorul Haussen[134]), când el pur și simplu gândește profund.

§ 51. *Vorbirea confuză (delirium)* a celui care are o stare *febrilă* este o boală corporală ce necesită luarea de măsuri medicale. Cel care deși vorbește confuz și medicul nu îi descoperă astfel de stări maladive este alienat; pentru el cuvântul *tulburat* este o expresie ce se folosește doar cu indulgență. Când o persoană a cauzat intenționat o nenorocire și când se pune problema felului de vină care i se impută, problema stării sale clinice, prin urmare dacă a fost deplasat sau nu în acel moment, trebuie rezolvată mai înainte și trimisă de instanță (care aici este aproape incompetentă), nu împuternicirii medicale, ci celei filosofice. Căci întrebarea: dacă acuzatul, în momentul faptei sale se afla în posesiunea facultăților sale intelectuale și de judecare na-
214 turale este o problemă în întregime psihologică, și deși o dezordine a organelor sufletului a putut fi într-o oarecare măsură cauza unei încălcări nenaturale a legii datoriei (ce se află în fiecare om), în general medicii și fiziologii au împins cunoașterea lor până într-acolo încât să observe în profunzime mașinăria care se află în om, spre a putea explica accesul ce duce la o astfel de faptă de cruzime sau ei ar

putea să vadă anticipat (în lipsa anatomiei corpului), iar o *medicină legală (medicina forensis)* – care se ocupă de problema: dacă starea sufletească a făptuitorului era maladivă sau sănătoasă în momentul deciziei sale – constituie o imixtiune în îndeletniciri străine, din care judecătorul nu înțelege nimic, cel puțin ea trebuie trimisă unei alte împuterniciri, pentru că nu este de competența sa*.

§ 52. Este dificil: să se facă diviziunea sistematică acolo unde există o dezordine esențială și incurabilă. De asemenea, abordarea sa aduce un folos neimportant: pentru că astfel forțele subiectului nu colaborează (după cum este cazul bolilor corporale), acest scop neputând fi atins doar prin folosirea proprie a intelectului, toate metodele de tratament trebuind să rămână, în această intenție, infructuoase. Cu toate acestea, antropologia vrea, deși ea nu poate fi aici decât indirect pragmatică, să se prescrie doar omiterile, spre a încerca cel puțin o schiță generală a acestei coborâri atât de profunde, dar totuși naturală a omenirii. Starea de alienare în general poate fi divizată în *tumultuoasă*, *metodică* și *sistematică*.

1) *Nebunia (amentia)* este incapacitatea de a își aduce reprezentările într-o conexiune necesară în vederea posibilității experienței. În ospicii, sexul feminin, datorită limbuției sale, cade în cea mai mare parte pradă acestei boli: și anume, în ceea ce se povestește sunt intercalate atât 215
de multe paranteze determinate de o imaginație bogată,

* Iată raționamentul prin care un judecător, spre a nu pronunța pedeapsa cu moartea unei persoane care fusese condamnată la închisoare și care, din disperare, omorâse apoi un copil, a găsit-o alienată. – Căci spuse el: cel care din premise false inferează o concluzie adevărată este alienat. Or, această persoană pleacă de la principiul: că detenția este o sarcină inextingibilă, mai rea decât moartea (ceea ce este fals), de unde se ajunge la concluzia premeditată că merită moartea. – Prin urmare, ea este alienată și, ca atare, trebuie să îi fie suspendată pedeapsa capitală. – Pe baza acestui argument cu ușurință toate crimele pot fi considerate ca fiind comise într-o stare de alienare ce trebuie deplânsă și vindecată, dar nu pedepsită.

încât nimeni nu pricepe ceea ce ar vrea propriu-zis să spună. Această primă alienare este *tumultuoasă*.

2) *Demența (dementia)* este acea tulburare a sufletului ce face ca tot ceea ce povestește cel alienat, deși este conform legilor formale ale gândirii spre a face posibilă experiența, să fie falsificat printr-o imaginație poetică, reprezentările produse de sine trecând drept percepții. De acest gen sunt cei ce cred că sunt înconjurați de dușmani; toate mimicile, cuvintele sau acțiunile cele mai indiferente ale altora sunt privite ca vizându-i pe ei, constituind tot atâtea capcane pentru ei. – Acești nefericiți dementi sunt atât de pătrunzători în arta de a interpreta ceea ce fac alții fără nici un gând rău, încât dacă datele ar fi reale, ar trebui să se aducă un omagiu intelectului lor. – Eu nu am văzut niciodată ca cineva ce avea această boală să fi fost vindecat (căci este o predispoziție deosebită aceea de a delira cu rațiune). Ei nu se numără printre pacienții ospiciilor: pentru că îngrijindu-se numai de ei înșiși, ei nu își folosesc pretinsa subtilitate decât pentru propria lor întreținere, fără a îi expune pe ceilalți și, de aceea, nu este nevoie să fie închiși ca măsură de precauție. Această a doua alienare este *metodică*.

3) *Iraționalitatea (insania)* este o *facultate de judecare* tulburată: unde sufletul este înlănțuit prin analogii, care se confundă cu conceptele unor lucruri asemănătoare, astfel încât imaginația prezintă intelectului un joc unde lucruri separate sunt unite, ca și cum ultimele reprezentări ar fi supuse unei legi generale. Cei ce suferă de o astfel de boală sunt, de cele mai multe ori, foarte satisfăcuți, făcând poezii aberante și complăcându-se într-o bogăție de relații foarte extinse între concepte, după opinia lor, concordante. – Iraționalul de acest gen nu este vindecabil: întrucât el, ca și poezia în general, are creativitate, fiind alimentat de diversitate. – Această a treia alienare este metodică, dar numai *fragmentar*.

4) *Absurditatea (vesania)* este boala unei *rațiuni* tulburate. – Cel atins de o astfel de boală a sufletului se sustrage

oricărei ghidări a experienței, urmează principii pe care experiența nu le-ar putea controla deloc și crede că înțelege incomprehensibilul. – Inventarea cvadraturii cercului, per- 216
petuum mobile, descoperirea forțelor suprasensibile ale naturii și conceperea misterului Trinității se află în puterea sa. El este cel mai liniștit dintre toți pacienții ospiciilor, iar în virtutea speculației sale, al cărei obiect este interior, este foarte îndepărtat de furie: întrucât își întoarce privirile cu o autosuficiență perfectă de la toate dificultățile investigației sale. – Acest al patrulea gen de alienare ar putea fi numit *sistematic*.

În ultimul gen de tulburare a sufletului există, așadar, nu numai dezordine și abatere de la regula de întrebuințare a rațiunii, ci și o *neraționalitate pozitivă*, adică o *altă* regulă, un punct de vedere cu totul diferit conform căruia, să spunem așa, sufletul este transformat și toate obiectele sunt, în mod corespunzător, văzute altfel, aflându-se într-un loc îndepărtat de *Sensorio comuni* (de unde provine și cuvântul *alienare*), care favorizează unitatea *vieții* (a animalelor); tot astfel, un peisaj de munte desenat de sus dă o cu totul altă judecată asupra ținutului decât dacă ar fi privit de la câmpie. Dar sufletul nu se simte sau nu se vede pe sine într-o altă poziție (căci el nu se poate percepe pe sine conform locului său în spațiu fără să se contrazică, căci atunci el s-ar intui ca un obiect al simțului său extern, pe când el nu poate fi decât obiectul simțului intern); astfel se explică, pe cât de bine este posibil, alienarea de care este vorba. – Este însă uimitor faptul că puterile sufletului tulburat sunt coordonate totuși într-un sistem, natura tinzând astfel, chiar și în incapacitate, să producă un principiu al unificării acestora, pentru ca facultatea gândirii, care deși nu ajunge la cunoașterea adevărată, neacționând decât în sens subiectiv în folosul vieții animale, să nu rămână inactivă.

Dimpotrivă, tentativa de a se observa pe sine prin mijloace fizice într-o stare ce se apropie de cea de alienare în care cineva se plasează deliberat pentru a observa mai bine starea involuntară, face îndeajuns dovada rațiunii în ve-

derea investigării cauzelor fenomenului. Dar este periculos de a face experimente asupra sufletului, de a îl îmbolnăvi într-un anumit grad, spre a îi observa şi a-i investiga natura prin fenomene ce s-ar putea manifesta. – Astfel a procedat *Helmont*[135], care a luat o anumită doză de napel (anghelică), pretinzând că a încercat o senzaţie analoagă aceleia
217 a *gândirii prin stomac*. Un alt medic şi-a crescut treptat doza de camfor până când întreaga stradă i-a apărut într-un mare tumult. Mai mulţi au experimentat asupra lor opium timp îndelungat, până când au simţit o slăbiciune a sufletului, după care au renunţat la acest mijloc auxiliar de stimulare a gândirii. – O demenţă provocată poate deveni cu uşurinţă una reală.

Observaţii dispersate

§ 53. Nu există copii care să sufere de tulburări. – Pe măsură ce germenii fizici se dezvoltă, se dezvoltă totodată şi germenii alienării; aceasta este, de asemenea, ereditară. În familiile în care apare cel puţin un astfel de subiect, căsătoria este periculoasă. Căci deşi copiii pe care i-ar avea aceşti soţi sunt feriţi de această tristă moştenire, ei semănând, de exemplu, toţi cu tatăl sau cu părinţii şi cu strămoşii lui, se observă totuşi că atunci când mama nu a avut în familie decât un singur copil alienat (deşi ea însăşi nu a fost atinsă de acest rău), un copil rezultat din această căsătorie seamănă cu familia maternă (ceea ce se vede şi din trăsăturile feţei), păstrând o tulburare *ereditară* a sufletului. Adesea se încearcă să se dea o cauză contingentă acestei boli, astfel încât să nu fie reprezentată ca o boală ereditară, ci dobândită, ca şi cum nefericitul ar fi vinovat de ea. «Din *iubire* a înnebunit» se spune despre cineva; despre altul: «Datorită *orgoliului* s-a alienat»; despre un al treilea se spune chiar: «El a *întrecut măsura cu învăţatul*». – Pasiunea pentru o persoană de o asemenea condiţie încât

căsătoria cu ea este cea mai mare prostie, nu a fost cauza, ci efectul nebuniei, iar în ce priveşte orgoliul, se presupune că un om fără nici o valoare are pretenţia ca alţii să se încline în faţa sa, pentru ca el să se poată *făli*, *dovedind* o nebunie fără de care el nu ar fi ajuns la un astfel de comportament.

Cu privire la învăţatul peste măsură*, nu este deloc nevoie să îi ferim pe tineri de acesta. Tinerii au nevoie aici mai mult de pinteni decât de frâne. Efortul cel mai impe- 218
tuos şi mai susţinut în această privinţă poate obosi sufletul, astfel încât omul se revoltă împotriva ştiinţei, dar dezacordul nu va atinge şi intelectul uman până atunci sănătos, care nu fusese confuz şi cu gust pentru cărţi mistice şi revelaţie, ce se află deasupra intelectului uman sănătos. Aici se încadrează şi tendinţa spre lectura de cărţi, ce a păstrat un anumit caracter sacru doar în sens literal, fără a lua în consideraţie intenţia morală căreia îi este dedicată; pe acest temei, un anumit autor a creat expresia: «el are nebunia cărţilor».

Eu mă îndoiesc că există vreo diferenţă între nebunia furioasă generală *(delirium generale)* şi nebunia îndreptată către un obiect determinat *(delirium circa obiectum)*. *Neraţionalitatea* (care are în ea ceva pozitiv, nefiind doar o lipsă de raţiune) este, la fel ca raţiunea, o simplă *formă* căreia pot să-i corespundă obiecte, ambele bucurându-se de generalitate. Dar în *declanşarea* predispoziţiei către alienare (care de obicei se întâmplă dintr-o dată), apare mai întâi o trăsătură în suflet (*materia* care se acumulează accidental, asupra căreia se va exercita ulterior), trăsătură ce

* Faptul că negustorii *nu mai pridideşc cu munca*, punându-şi la bătaie forţele pe multiple planuri, este un fenomen obişnuit. Dar pentru excesul de zel al tinerilor (dacă au capul sănătos) părinţii grijulii nu au de ce se teme. Natura pune din sine ordine acestei acumulări de cu- 217 218
noştinţe, dând celui ce învaţă aversiune faţă de lucrurile cu care şi-ar sparge inutil capul.

va deveni tema pe care alienatul o va cultiva de preferință: căci noutatea impresiei este pentru el mai puternică decât tot ceea ce îi urmează.

Tot astfel se spune despre cel care are sticleți în cap: «el a depășit limita»; ca și cum un om ce a trecut pentru prima dată linia mediană fierbinte a ecuatorului s-ar afla în pericolul de a își pierde intelectul. Dar aceasta este numai o neînțelegere. Ea nu vrea să spună altceva decât că: nebunul care speră să facă rost de aur fără efort și dintr-o dată într-o călătorie în India, își face dinainte planul ca un smintit; dar în timp ce își îndeplinește planul, nebunia sa furioasă recentă se dezvoltă, dar la întoarcere, chiar dacă norocul i-a surâs, ea se dezvoltă din plin.

Bănuiala că cineva are capul dereglat cade și atunci când el *vorbește tare* de unul singur sau e surprins că singur fiind *gesticulează* în cameră. – Chiar mai mult, el se
219 crede favorizat de inspirație sau este vizitat de ființe superioare care i se adresează și cu care formează o societate; totuși, recunoscând că alți oameni sfinți pot fi favorizați de aceste intuiții supranaturale, el nu crede că din acest motiv el însuși nu a fost predestinat, dar nu vrea să o mărturisească și se exceptează.

Unicul semn distinctiv general al alienării este pierderea *simțului comun (sensus communis)*, în locul căruia apare *simțul propriu logic (sensus privatus)*, de exemplu, un om vede în plină zi pe masa sa o lumină aprinsă, pe care nimeni altul plasat ca și el nu o vede sau aude o voce pe care nimeni altul nu o aude. Așadar, este o piatră de încercare subiectiv-necesară a corectitudinii judecății noastre în genere și, de asemenea, a sănătății intelectului nostru: de a o raporta la *intelectul altora* și nu de a ne izola judecând *public* cu reprezentările noastre personale. De aici rezultă că interdicția cărților ce nu conțin decât opinii teoretice (mai ales când nu au deloc influență asupra făptuirii și nefăptuirii legale) este o ofensă adresată umanității. Căci astfel ni se ia dacă nu unicul, cel puțin cel mai mare și mai util mijloc de corectare a *propriilor* noastre idei, ce are loc

prin faptul că le facem publice, văzând astfel dacă se pun de acord cu intelectul altuia; altminteri, ceva doar subiectiv (de exemplu, obişnuinţă sau înclinaţie) ar fi luat cu uşurinţă drept obiectiv: acesta este cazul aparenţei, când se spune despre cineva că este înşelat atunci când el înşeală sau mai mult, când cineva se înşeală în aplicarea unei reguli. – Cel care nu se foloseşte de această piatră de încercare şi îi intră în cap că simţul său personal este recunoscut ca fiind valabil fără a fi pus de acord cu simţul comun sau chiar de a fi contrar lui, el fiind antrenat într-un joc de idei în care el nu se vede pe sine, nu procedează şi nu se judecă într-o lume comună cu cea a celorlalţi (e ca în vis). – Uneori doar expresiile pot da seama asupra faptului că un cap strălucit ce vrea să-şi comunice percepţiile exterioare altora nu o face pe baza principiului simţului comun, ci insistă să-şi folosească simţul său. Astfel, spiritualul autor al *Oceanei*, *Harrington*[136], avea nebunia de a crede că exhalările *(effluvia)* sale îi ţâşneau din piele sub formă de muşte. Ele putea fi foarte bine efecte electrice asupra unui corp supraîncărcat cu astfel de materii, iar el a avut experienţa acestui fapt, şi este posibil ca el să nu fi voit să indice decât asemănarea impresiei sale cu această origine, 220
iar nu vederea muştelor.

Alienarea însoţită de *furie (rabies)* şi de efectul mâniei (faţă de un obiect adevărat sau imaginat), ce privează de sensibilitatea faţă de orice impresie venită din exterior, este doar o specie de tulburare, care adesea pare a fi mai timidă decât este în consecinţele sale, precum este paroxismul în bolile acute, ce nu se înrădăcinează în suflet, ci mai degrabă este provocat de cauze materiale, putând fi tratat de medic cu ajutorul medicamentelor.

Despre talentele facultății de cunoaștere

§ 54. Prin *talent* (dar natural) se înțelege acea excelență a facultății de cunoaștere ce nu depinde de instruire, ci de predispoziția naturală a subiectului. Ele sunt *agerimea productivă (ingenium strictius s. materialiter dictum*[137]*)*, *sagacitatea* și *originalitatea* în gândire (geniul).

Agerimea este fie *comparativă (ingenium comparans)*, fie agerime *raționantă (ingenium arqutans)*. Agerimea *împerechează* (asimilează) reprezentări eterogene, care adesea sunt foarte îndepărtate unele de altele, după legile imaginației (ale asocierii), fiind propriu-zis o facultate de asimilare ce aparține intelectului (ca facultate de cunoaștere a universalului), în măsura în care ordonează obiectele în specii. Ulterior ea are nevoie de facultatea de judecare spre a determina particularul prin universal și pentru a aplica facultatea gândirii la *cunoaștere*. – A fi *ager* (în discursuri sau în scris) nu se poate învăța prin mecanismul școlii și al constrângerii sale, ci aparține, ca un talent deosebit, *liberalității* modalității sensibile în comunicarea reciprocă a ideilor *(veniam damus petimusque vicissim*[138]*)*; este o proprietate a intelectului în genere greu de explicat – asemănătoare propriei *amabilități* –, ce contrastează cu *rigoarea* judecății *(judicium discretivum)* în aplicarea generalului la particular (conceptele de gen la cele de specie), ce *restrânge* în același timp atât facultatea de asimilare cât și tendința către ea.

Despre diferența specifică dintre agerimea comparativă și cea argumentativă

A. Despre agerimea productivă

§ 55. Este agreabil, de dorit și încurajator să întâlnim 221
asemănări printre lucrurile neasemănătoare, spre a da, precum face și agerimea, o materie intelectului, pentru ca conceptele sale să se bucure de universalitate. Facultatea de judecare care, dimpotrivă, restrânge conceptele, contribuind mai mult la corectarea decât la extinderea lor, este fără îndoială foarte onorată și recomandată, dar ea este serioasă, riguroasă, iar cu privire la libertatea gândirii este restrictivă și, de aceea, neiubită. Făptuirea și nefăptuirea agerimii comparative sunt mai mult joc; cele ale facultății de judecare constituie mai mult o îndeletnicire. – Aceea este mai degrabă o floare a tinereții, iar aceasta este mai mult un fruct copt al maturității. – Cel care le unește pe amândouă într-un grad superior într-un produs al spiritului este *ingenios (perspicax)*.

Agerimea aleargă după *efecte*; facultatea de judecare aspiră spre *înțelegere*. Circumspecția este o *virtute de primar* (de a proteja și de a administra orașul conform legilor date sub comanda supremă a cetății). Dimpotrivă, a fi *îndrăzneț (hardi)*, neîmpiedicându-se de scrupulele ce și le face facultatea de judecare, a fost considerat un merit de către compatrioții ilustrului autor al *Sistemului naturii*, *Buffon*[139], cu toate că cei lipsiți de modestie (frivolii) au văzut aici mâna hazardului. – Agerimea se potrivește cu *sosul*, iar facultatea de judecare cu *carnea*. Vânătoarea după *cuvintele de spirit (bons mots)*, după cum proceda cu mare succes abatele Trublet[140], la care agerimea se făcea cu cazne, face capetele seci sau inspiră dezgust celor luminate. Ea are inventivitate în materie de *modă*, adică a regulilor de comportament, care nu plac decât prin noutatea lor, trebuind să facă loc altor forme la fel de trecătoare, înainte de a fi *întrebuințate*.

Agerimea însoțită de jocuri de cuvinte este *insipidă*; meditarea în gol (micrologia) a facultății de judecare este *pedantă*. Agerimea pătrunsă de *umori* este cea care merge de la dispoziția capului[141] până la *paradox*, lăsând să se întrevadă în spatele tonului deschis al simplității viclenia
222 (care își face loc), prin care cineva (sau opinia sa) este luat în râs, întrucât contrariul a ceea ce merită asentimentul este relevat prin elogii aparente (persiflarea: de exemplu, «arta lui *Swift* de a se strecura în poezie» sau Hudibras al lui *Butler*[142]) a fi ager în acest fel, ca prin contrast ceea ce merită disprețul să-l merite și mai mult este, prin surpriza pe care o aduce neașteptatul, foarte însuflețitoare; dar totuși este întotdeauna doar un joc, ce face dovada unei agerimi neînsemnate (precum este cea a lui Voltaire); dimpotrivă, cea care este drapată în principii adevărate și importante (precum a procedat Young[143] în *Satirele* sale), poate fi numită o agerime cu greutate, întrucât este o *îndeletnicire*, trezind mai mult admirația decât distracția.

Un *proverb* (*proverbium*) nu este o *vorbă de duh (bon mot)*; el este o formulă devenită comună, ce exprimă o idee ce urmează să fie transformată prin imitație, pe buzele primului el putând să *fi fost* pe deplin o dovadă de agerime. Proverbele constituie limbajul plebei, făcând dovada unei lipse totale de agerime în societatea lumii rafinate.

Temeinicia nu ține de agerime; dar în măsura în care aceasta, prin imaginile care se atașează ideilor, constituie un vehicol sau un înveliș al rațiunii și o garanție a eficacității în favoarea ideilor sale moral-practice, poate fi gândită o agerime temeinică (spre deosebire de cea superficială). – De acest fel, după cum se spune, este o uimitoare sentință a lui *Samuel Johnson*[144] asupra femeilor, citată în *Viața lui Waller*: «El a lăudat fără îndoială multe femei cu care i-ar fi fost teamă să se căsătorească, și s-a căsătorit cu una care, după toate probabilitățile, i-ar fi fost rușine să se laude». Jocul antitezei stârnește aici uimirea; rațiunea nu câștigă nimic. – Dar acolo unde rațiunea poate dezbate probleme, Boswell[145] nu putea să se inspire de la prietenul său Johnson cu privire la nici una dintre aceste sentințe pe urmele că-

rora el se afla mereu, ce făcea dovada celei mai plate agerimi; tot ceea ce spunea el despre scepticism în materie de religie sau de drept guvernamental sau despre libertatea umană în general nu erau decât platitudini greoaie, datorate naturaleţei şi a despotismului înrădăcinat în tonul tranşant, platitudine ce continuă să fie întărită de cei ce îl măguleau, pe care lăudătorii lui Johnson preferau să o numească *grobianism*; ea făcea dovada incapacităţii sale de a concilia într-una şi aceeaşi idee temeinicia cu agerimea. – 223
De asemenea, oamenii cu influenţă, care nu dădeau atenţie la ceea ce spun prietenii, atunci când ei le făceau rost de un loc confortabil în Parlament, păreau să le judece talentul ca fiind demn de laudă. Căci agerimea suficientă alcătuirii dicţionarului unei limbi nu constituie tot ceea ce trebuie pentru a trezi şi a însufleţi ideile necesare raţiunii în vederea clarificării îndeletnicirilor importante. – *Modestia* intră de la sine în sufletul celui care se simte chemat, iar neîncrederea în talentele sale, nu numai de a îşi forma o convingere, ci de a aduce judecăţile altora (în orice caz într-o manieră insesizabilă) la maniera sa de a vedea este o trăsătură pe care Johnson nu a posedat-o niciodată*.

B. Despre sagacitate sau despre darul investigaţiei

§ 56. Spre a *descoperi* ceva (ce stă ascuns fie în noi înşine, fie în altă parte) este nevoie, în multe cazuri, de un talent special: de a şti cum trebuie să se procedeze spre a face bine cercetarea; este un dar natural acela de a *judeca în prealabil (judicii praevii)* unde s-ar putea afla adevărul; el ne pune pe urma lucrurilor, folosindu-se de cele mai mici cauze ale analogiilor spre a descoperi ceea ce este de

* Boswell povesteşte că într-o zi un anumit lord şi-a exprimat în prezenţa sa regretul că Johnson nu primise o educaţie mai aleasă, iar *Baretti*[146] i-a spus: «Nu, nu mylord! Puteaţi face cu el tot ce voiaţi, căci el nu a rămas întotdeauna decât un *urs*». «Dar totuşi un *urs care joacă*?» spuse altul, căruia un al treilea, prietenul său, îi replică în speranţa că va îndulci expresia: «*De la urs el nu avea decât pielea*».

descoperit sau de investigat. Logica de şcoală nu ne învață nimic despre aceasta. Dar un Bacon de Verulam[147] ne-a dat un exemplu strălucit în *Organonul* său asupra metodei prin care, cu ajutorul experimentului, ar putea fi descoperită calitatea ascunsă a naturii lucrurilor. Dar chiar şi acest exemplu nu este suficient pentru a învăța, prin reguli determinate, cum trebuie să se cerceteze cu succes, căci în acest scop trebuie să presupunem întotdeauna ceva (plecând de la o ipoteză), de unde ne croim drumul, ceea ce se face urmând principii, anumite indicații ce ajung la consecințe prevăzute, întocmai în aceasta trebuind să constea preparativele cercetării. Căci a cerceta pe orbeşte, la bunul plac al norocului, ca şi cum lovindu-ne de o piatră am descoperi minereu, iar apoi un filon, este o îndrumare cu desăvârşire proastă în vederea investigării. Există totuşi oameni care au talentul descoperirii comorilor cunoaşterii, ca şi cum ar
224 avea în mână o baghetă magică, fără a fi învățat nimic despre aceasta; ei nu îi pot învăța pe alții cum procedează, ci pot numai să le demonstreze altora cum procedează ei, întrucât acesta este un dar natural.

C. Despre originalitatea facultății de cunoaştere sau despre geniu

§ 57. A *inventa* ceva este cu totul altceva decât a *descoperi* ceva. Căci lucrul ce urmează să fie *descoperit* exista deja mai înainte, fără a fi fost cunoscut, de exemplu, America de către Columb[148]; dar ceea ce se *inventează*, de exemplu, *praful de puşcă* nu a existat deloc înaintea inventatorului* care l-a produs. Ambele pot fi meritorii. Poate fi

---

* Praful de puşcă a fost folosit mult timp înaintea epocii călugărului *Schwartz*[149], în asediul de la Algesira, iar inventarea sa pare să aparțină chinezilor. Este posibil ca acel german, care a luat praful în mâini, a încercat să-l analizeze (de exemplu, prin spălarea cu leşie a salpetrului din el, prin curățarea cărbunelui şi arderea sulfului) şi astfel el a *descoperit*, nu a *inventat*.

găsit ceva care nu este căutat (ca Goldkoch[150] fosforul), iar acesta, de asemenea, nu este un merit. – Talentul descoperirii se numeşte *geniu*. Dar acest nume se leagă întotdeauna de *artist*, de acela care *înțelege să facă* ceva, nu de cel care doar cunoaşte şi *ştie* multe lucruri; nu se leagă nici de artistul care numai imită, ci numai de cel care îşi produce *original* operele; în cele din urmă şi de acela al cărui produs serveşte drept *model*, adică atunci când el este luat ca exemplu *(exemplar)*. – Aşadar, geniul unui om este «originalitatea de model a talentului său» (cu privire la un gen sau altul de produs artistic). Se mai numeşte şi un cap cel ce are predispoziția geniului; caz în care acest cuvânt nu desemnează doar darul natural al unei persoane, ci şi persoana însăşi. – A fi geniu în multe domenii înseamnă a fi un geniu *multilateral* (ca Leonardo da Vinci)[151].

Câmpul propriu al geniului este cel al imaginației; întrucât aceasta este creatoare, şi fiind mai puțin supusă constrângerii regulii decât alte facultăți, ea este mai capabilă decât acestea de originalitate. – Mecanismul instruirii, 225
care îl constrânge întotdeauna pe elev la imitație este contrar seminței geniului, ce priveşte originalitatea sa. Dar fiecare artă are totuşi nevoie de anumite reguli mecanice de bază, şi anume a conformării produsului cu ideea de bază, adică a *adevărului* în prezentarea obiectului gândit. Aceasta se cere învățată cu o rigurozitate didactică fiind, desigur, efectul imitației. Dar a elibera imaginația de această constrângere şi a permite talentului propriu să se comporte contrar naturii, procedând în lipsa regulii şi lăsându-se pradă *exaltării*, ar fi o nebunie originală; ea nu va putea servi drept model şi nici nu va putea fi trecută în seama geniului[152].

Spiritul este principiul *vital* în om. În limba franceză, spiritul şi *agerimea* poartă acelaşi nume, *Esprit*. În germană se întâmplă altfel. Se spune: un discurs, o scriere, o doamnă în societate şi altele sunt frumoase, dar lipsite de spirit. Surplusul de agerime nu dă naştere geniului; ni se poate face lehamite de ea, întrucât efectul său nu lasă nimic

în urmă. Când se spune despre toate aceste lucruri şi persoane sus-menţionate că sunt *spirituale*, ele trebuie să trezească un *interes*, şi anume prin *idei*. Imaginaţia se află în mişcare, ceea ce o face să întrezărească un întins spaţiu de joc pentru acest gen de concepte. Lucrurile s-ar întâmpla astfel: ca şi cum noi am exprima cuvântul francez *génie*[153] prin cel german de *spirit propriu*[154]; căci naţiunea noastră este convinsă că francezii au în limba lor un termen propriu, pe care noi nu îl avem în a noastră, şi că noi vom fi obligaţi să îl împrumutăm de la ei, deşi ei înşişi l-au împrumutat din latină (*genius*), care nu semnifică altceva decât un spirit propriu.

În fapt, cauza datorită căreia prin acest nume *mistic* este desemnată originalitatea exemplară a talentului este aceea că cel care îl posedă nu poate explica cum a apărut el şi nici cum a ajuns să posede acea artă, pe care el nu a putut să o înveţe şi pe care nu o poate exprima în concepte. Aşadar, *invizibilitatea* (a cauzei ce produce un efect) este un concept auxiliar celui de spirit (al unui *geniu* care s-a unit cu omul de talent de la naşterea sa), el nefăcând decât să-i urmeze inspiraţia. Facultăţile sufletului trebuie însă, prin mijlocirea imaginaţiei, să primească în omul de geniu o mişcare armonioasă, pentru că altfel ele nu s-ar însufleţi, ci s-ar deranja între ele, ceea ce se poate realiza prin *na-*
226 *tura* subiectului: din acest motiv, talentul mai poate fi numit şi geniu, «prin care natura dă artei regula».

§ 58. Putem să nu explicăm aici dacă marile genii în general au adus cele mai mari servicii omenirii, deschizând adesea căi şi perspective noi sau dacă capetele mecanice, care deşi nu au făcut epocă, dar pentru că sunt dotate cu un intelect ce îşi îndeplineşte zilnic sarcina, înaintând încet, dar avansând mereu ajutându-se de toiagul experienţei, nu ar fi făcut mai mult pentru dezvoltarea artelor şi a ştiinţelor (cu atât mai mult cu cât dacă vreunul dintre aceste capete nu a atras admiraţia, cel puţin nu a generat dezordine). – Dar o specie a lor numită a *oamenilor de geniu* (mai de-

grabă a maimuţelor de geniu) s-a plasat sub această etichetă, de unde vorbeşte uimitor limbajul spiritelor favorizate ale naturii, considerând obtuză inteligenţa care învaţă şi procedează lent, pretinzând că ei sesizează dintr-o dată spiritul întregii ştiinţe, pe care nu vor să îl administreze decât în doze mici concentrate şi energizante. Această specie este, ca şi cea a şarlatanilor sau a strigătorilor de bâlci, foarte dăunătoare progresului culturii ştiinţifice şi morale, pentru că vorbeşte pe un ton hotărât asemănător iniţiatului sau potentatului, din înălţimea înţelepciunii sale despre religie, despre situaţia politică şi morală, ştiind să-şi ascundă sărăcia sufletească. Ce altceva putem decât să facem haz de aceştia, urmându-ne cu răbdare calea şi progresând prin strădanie, ordine şi claritate, fără să dăm atenţie acestor jongleri?

§ 59. Geniul, în funcţie de diferenţele naţionale şi teritoriale, care sunt înnăscute, pare a avea în sine germeni originali particulari, pe care îi dezvoltă în mod diferit. El se manifestă la germani mai mult în *rădăcină*, la italieni mai mult în corolă, la francezi în *floare*, iar la englezi în *fruct*.

Şi ceea ce se numeşte un cap universal (ce cuprinde întreaga diversitate a ştiinţelor) trebuie deosebit de geniu, ca facultate a invenţiei. Primul poate fi întâlnit în cele ce pot fi învăţate; şi anume cel care posedă cunoaşterea istorică a ceea ce s-a întâmplat până în prezent în toate ştiinţele *(Polyhistor)*, ca Iulius-Cezar Scaliger[155]. Ultimul este omul ce nu are o *arie* la fel de mare a spiritului precum este intensitatea acestuia, prin care el face epocă în tot ceea ce întreprinde (ca Newton[156], Leibniz). Spiritul *arhitectonic*, ce cuprinde metodic conexiunea dintre toate ştiinţele şi interdependenţa lor, este dovada unui geniu subaltern, dar totuşi nu a unuia obişnuit. – Există, de asemenea, şi o erudiţie *gigantescă*, care adesea este *ciclopică*, 227
căreia îi lipseşte un ochi: şi anume acela al filosofiei adevărate, ce i-ar fi totuşi necesar spre a utiliza în mod

final, cu ajutorul rațiunii, această mulțime de cunoștințe istorice, cât încărcătura a o sută de cămile.

Simplii naturaliști ai capului *(élèves de la nature, Autodidacti*[157]*)* pot în multe cazuri să treacă, de asemenea, drept genii, pentru că putând să fi învățat de la alții multe lucruri pe care le cunosc, ei le-au aflat în sine, fiind genii în probleme care nu aparțin geniului: cum ar fi artele mecanice, dintre care mulți inventatori în aceste arte se află în Elveția; dar copii dotați cu o inteligență fenomenală precoce *(ingenium praecox)*, ca *Heinecke*[158] la Lübeck sau *Baratier*[159] la Halle, cu o existență efemeră, sunt abateri de la regulile naturii, rarități pentru cabinetul naturaliștilor, ce uimesc cu maturitatea pe care o au la vârsta lor, dar care stârnesc regrete întemeiate din partea acelora care i-au încurajat.

* * *

În sfârșit, întrebuințarea facultății de cunoaștere în totalitate are nevoie pentru promovarea sa, chiar și în teorie, de rațiune pentru a îi furniza regula fără de care ea nu s-ar putea orienta: astfel, putem reduce aici pretenția rațiunii la trei probleme ce se pun în numele celor trei mari facultăți ale acesteia:

Ce vreau eu? (întreabă intelectul)*.

De unde provine? (întreabă facultatea de judecare).

Ce rezultă? (întreabă rațiunea).

Capacitatea capului de a da răspuns la aceste trei întrebări este foarte diferită. – Prima are nevoie doar de un cap limpede spre a se înțelege pe sine; iar acest dar natural este comun în unele culturi; mai cu seamă când i se acordă atenție. – Răspunsul convenabil la cea de-a doua este mult mai rar; căci se oferă multe moduri de determinare a conceptului despre care este vorba și a soluției aparente a

---

* Voliția este înțeleasă aici doar în sens teoretic: ce vreau eu să afirm ca *adevărat?*

problemei: care este acum unica soluție ce răspunde exact la ea (de exemplu, în procedeele folosite sau la începutul 228 anumitor aplicări ale aceluiaşi scop)? Pentru aceasta există un talent al alegerii exacte într-un caz dat *(judicium discretivum)*, ce este foarte dorit, dar şi foarte rar. Avocatul, care este atras de *multe* temeiuri ce urmează să îi susțină cauza, îngreunează sentința judecătorului, întrucât el doar tatonează; dacă el ştie, după explicația pe care o vrea, să găsească problema (care este numai una) despre care este vorba, atunci totul s-a rezolvat, iar sentința rațiunii vine de la sine.

Intelectul este pozitiv şi alungă obscuritatea neştiinței – facultatea de judecare este mai mult negativă în garantarea greşelilor favorizate de lumina crepusculară în care apar obiectele. – Rațiunea blochează sursa erorii (prejudecățile), dând astfel siguranță intelectului prin universalitatea principiilor. – Erudiția sporeşte, fără îndoială cunoştințele, dar nu extinde nici conceptul, nici perspectiva fără intervenția rațiunii. Aceasta se deosebeşte de ratiocinare, ce constituie un joc cu simple tentații în întrebuințarea rațiunii, fără o lege a acesteia. Când se pune problema: dacă trebuie să cred în fantome? eu pot să *rațiocinez* în fel şi chip asupra posibilității acestora: dar *rațiunea* interzice posibilitatea lor în mod *superstițios*, adică fără un principiu al explicării fenomenului conform legilor experienței.

După cum există o mare diferență între modul în care un cap sau altul ia în considerație exact aceleaşi obiecte, tot astfel există deosebiri şi între primele, ce apar în interacțiunile lor reciproce, în ceea ce le uneşte şi le desparte, natura producând astfel un spectacol de o infinită varietate, demn de privirile spectatorului şi ale gânditorului. Cei din urmă pot lua drept maxime invariabile următoarele, care anterior au fost date ca ducând către înțelepciune:

1) A gândi *pentru sine.*

2) A gândi (în comunicarea cu alți oameni) din poziția *celuilalt.*

3) A gândi întotdeauna *de acord cu sine însuşi.*

Primul principiu este negativ *(nullius addictus jurare in verba magistri*[160]*)*, *liber de constrângere;* cel de-al doilea este pozitiv, de a consimţi asupra conceptelor celuilalt în mod *liberal*; cel de-al treilea este modul *consecvent* de
229 gândire; antropologia poate da exemple din fiecare, şi cu atât mai mult contraexemple.

Revoluţia cea mai importantă asupra interiorităţii umane este: «ieşirea din inocenţa vârstei minore». În locul acesteia, când alţii au gândit *pentru* cel în cauză, care doar a imitat sau s-a lăsat condus de pe margine, el merge acum pe propriile-i picioare pe terenul experienţei, cu toate că avansează nesigur.

CARTEA A DOUA

Sentimentul de plăcere şi de neplăcere

Diviziune

1) *Plăcerea sensibilă*, 2) *plăcerea intelectuală*. *Prima* 230
este fie A) printr-un *simţ* (amuzamentul), fie (B) prin *imaginaţie* (gustul); cea de-a doua (şi anume intelectuală) este fie a) prin *concepte* prezentabile, fie b) prin *idei;* – şi tot astfel va fi divizată şi *neplăcerea*, contrariul său.

Despre plăcerea sensibilă

A. Despre sentimentul faţă de agreabil sau despre plăcerea sensibilă în simţirea unui obiect

§ 60. *Amuzamentul* este o plăcere prin simţ, iar ceea ce amuză se numeşte *agreabil*. *Suferinţa* este neplăcerea prin simţ, iar ceea ce o produce este *dezagreabil*. – Cele două nu sunt între ele ca un câştig şi o lipsă (+ şi 0), ci ca un câştig şi o pierdere (+ şi –), adică una faţă de alta nu sunt doar *opuse (contradictorie s. logice oppositum*[161]*)*, ci şi *contrarii (contrarie s. realiter oppositum*[162]*)*. – Expresiile asupra a ceea ce *place* sau *displace* sau, ceea ce se află între ele, *indiferentul*, sunt prea *extinse;* căci ele pot conveni şi sensului intelectual, cu care amuzamentul şi suferinţa nu concordă[163].

Aceste sentimente pot fi explicate şi prin efectul pe
231 care senzaţia stării noastre o produce asupra sufletului. Ceea ce mă determină nemijlocit (prin simţ) să *părăsesc* starea în care mă aflu (să ies din ea): îmi este *neplăcut*, mă *indispune* – mă face să sufăr; ceea ce mă determină să o *păstrez* (să rămân în ea): îmi este *agreabil*, mă amuză. Noi ne aflăm permanent în vârtejul timpului şi al succesiunii de senzaţii care i se asociază. Chiar dacă părăsirea unui moment de timp şi intrarea într-altul este unul şi acelaşi act (cel al schimbului), în gândirea noastră şi în conştiinţa acestui schimb există o succesiune temporală; ea este conformă relaţiei cauzei cu efectul. – Se pune întrebarea: dacă conştiinţa *părăsirii* stării prezente sau dacă perspectiva *intrării* într-o stare viitoare trezeşte în noi senzaţia de amuzament. În primul caz, amuzamentul nu este altceva decât dispariţia unei suferinţe şi a ceva negativ; în cel de-al doilea caz este presentimentul unei stări agreabile, deci creşterea stării de plăcere, ceva pozitiv. Ne putem da deja seama că primul caz va avea loc; căci timpul ne antrenează dinspre prezent spre viitor (nu invers), iar noi suntem obligaţi să ieşim din prezent, nesiguri asupra stării în *care* vom trece, dar siguri totuşi de fapt că este altă stare, singura ce poate fi cauza sentimentului agreabil.

Amuzamentul este sentimentul dezvoltării; suferinţa este cel al unui obstacol al vieţii. Dar viaţa (a animalelor) este, după cum au remarcat medicii, un joc continuu al antagonismului celor două.

Aşadar, înaintea oricărui amuzament apare suferinţa: întotdeauna suferinţa este prima. Căci la ce altceva s-ar putea ajunge din dezvoltarea continuă a forţei vitale, care nu poate depăşi un anumit grad, dacă nu la o moarte promptă provocată de bucurie?

De asemenea, nici un amuzament nu urmează nemijlocit după altul; ci între unul şi celălalt trebuie să se afle suferinţa. Există obstacole slabe în calea forţei vitale, între care se află mişcările contrarii ce constituie starea de sănătate, pe care noi o simţim în mod agreabil ca pe o stare

continuă de bine fizic; ea se compune dintr-o succesiune de sentimente agreabile (întotdeauna întreruptă de suferințe intermediare) ce vin unul după celălalt. Suferința este imboldul activității, iar în aceasta noi simțim înainte de toate viața noastră; fără durere viața s-ar stinge.

Suferințele ce trec greu (precum este trecerea treptată 232
de la boală la sănătate sau redobândirea treptată a unui capital pierdut) *nu au drept consecință nici un amuzament vital*, dat fiind că trecerea este insesizabilă. – La această afirmație a contelui *Veri*[164] eu subscriu cu deplină convingere.

Explicație prin exemple

De ce jocul (mai ales în vederea banilor) este atât de atractiv, iar atunci când nu este prea interesat, este cea mai bună distrare și cea mai bună recreere după un efort al gândirii; de ce prin nefăptuire ne refacem cu greu? Pentru că el[165] este o stare continuă de alternare între teamă și speranță. Cina luată după un joc este mai gustoasă și cade mai bine. – De ce piesele de teatru (fie tragedii, fie comedii) sunt într-atât de distractive? Pentru că în toate intervin anumite dificultăți – îngrijorare și confuzie combinate cu speranță și bucurie – și astfel jocul afectelor contrare devine, la sfârșitul piesei, un stimulent al vieții pentru spectator, întrucât astfel i s-a produs o mișcare interioară. – De ce un roman de dragoste se încheie cu o căsătorie și de ce este contrar regulilor acestui gen de compoziție, contrar gustului, de a adăuga un volum suplimentar (ca la Fielding), care cu o mână de ageamiu continuă astfel cu ceea ce se întâmplă după căsătorie. Gelozia, ca suferință a amanților între fericirea și speranțele lor, este pentru cititor un agrement *înainte* de căsătorie, dar *în* timpul căsătoriei ea nu este altceva decât otravă; căci pentru a vorbi limba romanelor, sfârșitul suferințelor din dragoste este sfârșitul dragostei (se înțelege că a aceleia însoțită de afect). – De

ce munca este modul cel mai bun de a ne bucura de viață? Pentru că este o preocupare împovărătoare (neplăcută în sine, dar încântătoare numai prin rezultatul ei), iar repaosul, rezultat din simpla încetare a unei lungi oboseli, provoacă plăcerea sensibilă, care este o adevărată voie bună; altminteri, el nu ar produce bucurie. – Tutunul (fumat sau prizat) este asociat, mai întâi, cu o senzație neplăcută. Dar ulterior natura (prin secretarea unei mucoase a palatului sau a nasului) face să dispară imediat această suferință, tutunul devenind (mai ales în primul caz) o modalitate socială, pentru că întreține şi trezeşte mereu senzații şi chiar idei; chiar dacă cele din urmă sunt lăsate la voia întâmplării. – În cele din urmă, când nici o suferință pozitivă nu
233 determină făptuirea, o suferință negativă, *răgazul prelungit*, ca stare *liberă* de orice senzație, pe care omul este obişnuit să o vadă[166] în schimbare, atunci când o face mobilul vieții sale, îl afectează într-o asemenea măsură încât el se simte mai degrabă determinat să facă ceva dăunător sieşi decât să nu facă nimic.

Despre răgazul prelungit şi despre distracție

§ 61. A simți viața, a se distra nu înseamnă altceva decât: a se simți în mod continuu îndemnat de a ieşi din starea prezentă (care adesea trebuie să fie o suferință reînnăscută mereu). Prin aceasta se explică şi dificultatea apăsătoare şi anxioasă a răgazului prelungit pentru toți cei care sunt atenți la viața şi la timpul lor (oamenii cultivați)*.

233 * Caraibianul, datorită impasibilității sale înnăscute este eliberat de această dificultate. El poate sta aşezat ore în şir cu undița în mână fără să prindă nimic; lipsa de idei se datorează absenței unui stimulent al activității, care antrenează întotdeauna o suferință, pe care acesta nu o cunoaşte. – Lumea noastră de cititori, cu gust rafinat, simte întotdeauna un apetit, chiar şi aviditate față de lectură (un fel de a nu făptui) prin lucrări efemere, dar acestea nu urmăresc cultivarea de sine, ci *desfătarea*; şi astfel, capetele rămân mereu goale, neavând a se teme de supra-

Această presiune sau impuls de a părăsi momentul în care ne aflăm şi de a trece la cel următor este accelerantă, putând creşte până la hotărârea de a îşi pune capăt zilelor, întrucât omul senzual a încercat toate felurile de desfătare, nimic nemaifiind nou pentru el; după cum se spunea la Paris despre lordul Mordaunt[167]: «englezii pierd vremea cu petrecerea timpului». – Vidul de senzații perceput în sine produce o spaimă *(horror vacui)* asemănătoare presentimentului unei morți lente, ce trece ca fiind mai dureroasă decât dacă soarta ar tăia dintr-o dată firul vieții.

Astfel se explică, de asemenea, de ce privim oricum cu amuzament scurtarea timpului; pentru că noi ne simțim cu atât mai eliberați cu cât timpul trece mai repede, după cum se întâmplă în societatea cuiva, unde făcând o plimbare de plăcere cu trăsura, întreținând timp de trei ore o conversa- 234
ție, la coborâre, când unul dintre aceştia privind ceasul spune vesel: «unde a zburat timpul?» sau: «cât de repede s-a scurs timpul!». Dimpotrivă, dacă atenția pe care o acordăm unei suferințe de care ne străduim să scăpăm, ci la un amuzament, noi considerăm că am piedut fără rost timpul. – Despre conversațiile ale căror reprezentări nu se schimbă se spune că *trag de timp* şi, de aceea, sunt plictisitoare, iar un om *scump la vorbă*, fără a trece drept important, trece totuşi drept un om plăcut, care de îndată ce intră într-o încăpere, toate fețele convivilor se destind, ca şi cum ar fi eliberați de o greutate prin mulțumirea pe care o simt.

Cum se poate explica fenomenul după care un om ce şi-a petrecut cea mai mare parte a vieții într-un răgaz prelungit, pentru care fiecare zi era *lungă*, totuşi la sfârşitul vieții se plânge de *scurtimea* ei? – Trebuie să căutăm cauza acestuia într-o analogie cu o observație asemănătoare: de

---

saturare; pentru că astfel, lenea laborioasă ia o tentă de muncă, ce e însoțită de automăgulirea unei petreceri demne a timpului, care nu este mai bună decât pierderea timpului la care *Journal des Luxus und der Moden* îndeamnă publicul.

unde vine faptul că milele germane (care nu sunt măsurate sau marcate cu indicatori rutieri precum sunt verstele rusești) sunt cu atât mai *scurte* cu cât ne apropiem de capitală (de exemplu, de Berlin) și cu atât mai *lungi* cu cât ne îndepărtăm de ea (ca în Pommerania); și anume *abundența* obiectelor văzute (sate sau case țărănești) produce în memorie un raționament iluzoriu asupra intervalului de timp trecut și, ca urmare, asupra întinsului spațiu corespunzător parcurs; dar *golul* ce apare în al doilea caz dă naștere la puține amintiri asupra celor văzute, generând un raționament asupra unui drum mai scurt și, prin urmare, la un timp ceva mai scurt decât l-ar indica ceasul. – Tot astfel se întâmplă și cu mulțimea de momente ce marchează ultima parte a vieții printr-o mare diversitate de lucrări, prin care cel care a ajuns la o astfel de vârstă își imaginează că existența sa trecută este mai lungă decât ar fi crezut el după numărul anilor ce s-au scurs, iar timpul trecut prin preocupări ce se înlănțuiesc cu regularitate, ce au un scop important de atins *(vitam extendere factis*[168]*)* este singurul mijloc sigur de a fi mulțumit de viață, făcând ca ea să nu fie regretată. «Cu cât mai mult ai gândit, cu atât mai mult ai acționat și cu atât mai mult ai trăit (chiar și în imaginea ta)». – O astfel de viață poate fi încheiată cu *satisfacție*.

Dar cum se întâmplă cu *satisfacția (aquiescentia)* în timpul vieții? – Ea este inaccesibilă omului: nici din perspectivă morală (de a fi mulțumit de sine pentru compor-
235 tamentul său bun), nici din perspectivă pragmatică (la care gândim că se ajunge prin mulțumirea în raport cu bunăstarea procurată prin iscusință și perspicacitate). Natura a pus suferința în om ca un imbold al activității, spre a nu putea face altfel decât să progreseze către bine; și chiar în ultimul moment al vieții, mulțumirea pe care o poate încerca la vederea capitolului final al acesteia nu este decât relativă (fie că noi comparăm lotul nostru cu al altora, fie că îl comparăm cu noi înșine); dar niciodată el nu este pur și deplin. A fi satisfăcut (absolut) în viață ar însemna un *repaos* inactiv și o încetare a impulsurilor sau o încetare a

senzațiilor și a activității legate de ele. Dar o astfel de stare nu este compatibilă cu viața intelectuală a omului, după cum nu este nici imobilitatea inimii într-un corp animalic, în care atunci când nu apare o excitație nouă (prin suferință) se instalează inevitabil moartea.

Observație. În acest paragraf trebuia să tratăm, de asemenea, *afectele* ca sentimente de plăcere și de neplăcere, ce depășesc limitele libertății interioare a omului. Dar după cum acestea sunt în general confundate cu *pasiunile*, ele vor fi tratate într-un alt paragraf, cel al facultății dorinței, cu care de obicei se combină adesea și cu care, de aceea, se află în strânsă înrudire: astfel încât eu voi avea ocazia să le explic în paragraful al treilea.

§ 62. De obicei, veselia este o proprietate a temperamentului, dar adesea poate fi și efectul principiilor; de acest fel este *principiul voluptății* al lui Epicur[169], după cum este numit, și din acest motiv cu o faimă atât de rea, dar care trebuia să însemne propriu-zis *inima constant veselă* a înțeleptului. – A avea *sânge rece* înseamnă a nu se bucura și a nu se întrista de nimic, fiind foarte diferit de *indiferența* față de întâmplările vieții, prin urmare față de lipsa de sentiment. – Sângele rece se mai deosebește și de modalitatea sensibilă a *umorilor* (care, după toate probabilitățile, a fost numită inițial lunatică), ce este o dispoziție a subiectului către accese de bucurie sau de tristețe, pentru care el nu poate da nici un temei, care se întâlnește mai ales la ipohondri. El diferă cu totul de talentul dat de *umori* (al unui Butler sau Sterne); care prin poziția pe care o ia de intenție răsturnată, în care un cap ager plasează obiectele (care stau tocmai în cap), dă auditoriului sau cititorului, cu o aparentă nerozie, satisfacția de a le aduce el însuși la poziția normală. – *Sentimentalitatea* nu este contrară acestui sânge rece. Căci ea este o *facultate* și o *forță* capabilă
să primească starea de plăcere și neplăcere sau să orienteze 236
sufletul, având de făcut o opțiune. Dimpotrivă, *sentimentalitatea afectată* este o *slăbiciune* ce constă în a se lăsa impresionat, contrar propriei voințe, de participarea la sta-

rea în care se află alții, ce pot face să joace după bunul lor plac organul sensibilității. Prima este bărbătească: căci bărbatului, ce vrea să cruțe o femeie sau un copil de o greutate sau o suferință, îi este necesar să aibă un sentiment delicat, spre a judeca senzația celuilalt nu după tăria *sa*, ci după slăbiciunea *lor*, iar *delicatețea* senzației pe care trebuie să o aibă este necesară generozității sale. Dimpotrivă, sterila participare a sentimentului său, ce constă în punerea simpatetică la unison cu sentimentele celorlalți, antrenarea în suferințele lor este vană și puerilă. – Astfel, noi putem și trebuie să facem dovadă de pietate când suntem animați de umori bune; putem și trebuie să depunem o muncă dificilă, dar necesară, și chiar să murim când avem umori bune, dar toate acestea au o valoare mai mare dacă au fost înfăptuite sau îndurate având umori rele și o dispoziție nefavorabilă.

Despre cel care se lasă pradă unei suferințe pe care o întreține premeditat și care nu se va sfârși decât odată cu viața se spune că *pune la suflet* (un rău). – Dar nu trebuie să punem nimic la suflet; căci ceea ce nu se poate schimba, trebuie scos din simțuri: dat fiind că ar fi absurd să vrem ca ceea ce ce s-a întâmplat să nu se fi întâmplat. A ne îngriji să o ducem mai bine este o datorie; dar a voi să facem mai bine ceea ce nu stă în puterea noastră e fără sens. Dar *a pune ceva la inimă*, cum ar fi orice sfat bun sau orice teorie pe care suntem hotărâți să o urmăm și să o profesăm este o direcție reflectată a gândirii, tinzând să dea voinței un sentiment suficient de puternic spre a o determina la acțiune. – Penitența masochistului, în loc să facă convertirea mai rapidă cu ajutorul sentimentului, este un efort inutil, care are chiar consecința nepotrivită, după care (prin penitență) registrul greșelilor s-ar anula, făcând economie de strădania spre mai bine, când în mod rațional ea ar trebui să fie dublată.

§ 63. Dintre felurile de amuzament *unul* este totodată *cultură*: și anume extinderea capacității de a se bucura tot mai mult prin acest mod de amuzament; aici este inclus și

cel rezultat din practicarea ştiinţelor şi a artelor frumoase. Un *alt* fel este însă *uzura:* ea ne face din ce în ce mai puţin capabili de a ne desfăta ulterior. Dar orice cale am urmări 237
spre a ne desfăta: există o maximă de bază enunţată mai sus, de a putea să o facem doar cu măsură; căci astfel ni se produce o stare de dezgust provenită din saturare, în care oameni dezabuzaţi împovărează viaţa, consumând femei sub numele de capriciu. – Tinere! (repet) să ţii la muncă; refuză-ţi amuzamentul, nu spre a *renunţa* la el, ci pe cât se poate, de a îl avea întotdeauna numai în vedere! Nu îţi degrada receptivitatea prin desfătări timpurii! Maturitatea vârstei, care niciodată nu trebuie să facă loc regretelor cu privire la privarea de o desfătare fizică, te va compesa de acest sacrificiu printr-un capital de satisfacţii independente de întâmplare şi de legile naturii.

§ 64. Noi judecăm însă asupra amuzamentului şi suferinţei printr-o satisfacţie *superioară* sau o insatisfacţie (şi anume cea morală): dacă trebuie să rezistăm sau să ne lăsăm pradă lor.

1) Obiectul poate fi agreabil, dar *amuzamentul* pe care ni-l produce poate să ne *displacă.* De aici provine expresia de *bucurie amară.* – Cel care se află în împrejurări fericite neclare, şi care primeşte o moştenire de la părinţii săi sau de la o rudă respectabilă şi înstărită nu se poate împiedica să se bucure de moartea lor; dar nici nu poate înlătura această bucurie. Astfel se întîmplă în sufletul unui adjunct ce asistă cu o tristeţe sinceră la funeraliile unui şef pe care îl stima.

2) Obiectul poate fi *dezagreabil*; dar suferinţa ce ne-o produce este *plăcută.* De aici provine expresia de *suferinţă dulce*: de exemplu, cea a unei văduve ce nu vrea să se lase consolată; care adesea, în mod nepotrivit, este luată drept afectare.

Dimpotrivă, amuzamentul mai poate plăcea şi pentru că omul îl găseşte în acele obiecte de care este onorat să se ocupe: de exemplu, întreţinerea cu artele frumoase în locul simplei desfătări a simţurilor şi a satisfacţiei corespunză-

toare, întrucât el (ca om rafinat) este capabil de un astfel de amuzament. – Tot astfel, suferința unui om poate să-i displacă acestuia din alt motiv. Ura rezultată dintr-o lezare constituie o suferință; dar omul care are o gândire sănătoasă nu și-o poate reproșa sub pretextul că, după satisfacerea ei, mai rămâne un oarecare resentiment.

238 § 65. Amuzamentul pe care ni-l procurăm noi înșine (legitim) va fi simțit ca fiind dublu; o dată ca un *câștig*, iar apoi ca un *merit* (atribuirea interioară a calității de inițiator al acesteia). – Banii câștigați prin muncă ne procură același gen de plăcere, într-un mod mai *durabil* decât la jocurile de noroc, și chiar dacă facem abstracție de ceea ce se pierde în general prin organizarea loteriilor, totuși câștigul ce poate rezulta de aici îl face să roșească pe omul cinstit. – Răul provocat de o cauză exterioară ne face să *suferim*; dar cel de care noi înșine suntem vinovați ne *mâhnește* și ne descurajează.

Dar cum să explicăm sau să conciliem: că asupra unui rău care ne afectează există două limbaje. – Astfel spune unul dintre cei mai afectați: «Eu aș fi fost mai consolat dacă aș fi avut cea mai mică vină»; iar al doilea: «Consolarea mea este că eu nu sunt deloc vinovat». – Cel care suferă și este nevinovat este *indignat*: pentru că el este ofensat de un altul. – Cel care suferă și este vinovat se *descurajează*; datorită reproșului interior. – Se poate vedea cu ușurință că dintre cei doi, ultimul este omul *cel mai bun*.

§ 66. Nu este cea mai plăcută observație asupra omului: că ceea ce el găsește amuzant sporește prin compararea cu suferința celorlalți, iar propria sa suferință se reduce prin compararea cu suferința asemănătoare a altora sau cu una mai mare. Dar acest efect este doar psihologic (conform legii contrastului: *opposita juxta se posita magis elucescunt*[170]), neavând nici o relație cu morala: de a voi prejudiciul celuilalt, spre a putea simți cu atât mai mult intimitatea confortului propriei noastre stări. Noi suferim prin intermediul imaginației (după cum, atunci când vedem că

cineva își pierde echilibrul și este gata să cadă, trecem involuntar și inutil de partea opusă ca spre a îl echilibra), și suntem fericiți doar pentru că nu îi împărtășim soarta*. De aceea poporul aleargă, cu o dorință arzătoare, la trecerea unui delincvent, privind la locul execuției sale ca la un spectacol. Căci mișcările sufletului și sentimentele care se observă pe fața și în comportamentul aceluia acționează 239
simpatetic asupra spectatorului lăsând, după neliniștea provocată imaginației (a cărei forță crește odată cu solemnitatea momentului), sentimentul confortabil, dar totodată serios al unei destinderi, ce face mai sensibile desfătările ulterioare ale vieții.

Prin compararea propriei dureri cu altele posibile în propria sa persoană ea devine mai suportabilă. Celui care și-a rupt un picior îi putem face nefericirea ceva mai suportabilă dacă îi spunem că și-ar fi putut frânge cu ușurință gâtul.

Mijlocul cel mai ușor și cel mai lesnicios de a ușura toate suferințele este ideea care se poate pretinde de la orice om rațional: și anume că viața în general și în special în privința desfătării ce o însoțește și care depinde de împrejurări fericite, nu are o valoare proprie, ci ea se dobândește numai în raport cu întrebuințarea care i se dă, cu scopurile spre care este îndreptată, iar această valoare nu este norocul, ci numai *înțelepciunea* pe care o poate dobândi omul; ea se află în puterea sa. Cel căruia îi este teamă să nu o piardă nu se va bucura niciodată de viață.

---

* Suave mari magno, turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
LUCRETIUS[171]

B. Despre sentimentul asupra frumosului, adică al aceluia care este în parte o plăcere sensibilă, în parte o plăcere intelectuală în intuiția reflectată sau despre gust

§ 67. Semnificația proprie a termenului *gust* este, după cum s-a spus mai sus, proprietatea unui organ (a limbii, a palatului şi a gâtului) de a fi afectat în mod specific de anumite materii dizolvate în timpul mâncatului şi al băutului. În întrebuințarea sa, el este fie doar *distractiv*, fie şi *afectiv* [de exemplu, dacă ceva este dulce sau amar sau dacă pe ceea ce se pune preț (dulce sau amar) este *agreabil*]. Prima specie poate ajunge la un acord universal în modul de a *denumi* anumite materii, în timp ce a doua nu poate ajunge niciodată la o judecată universal validă: şi anume (de exemplu amarul) ceea ce îmi este agreabil să le fie agreabil şi altora. Temeiul acesteia este clar: pentru că plăcerea şi neplăcerea nu aparțin facultății de cunoaştere
240 cu privire la obiecte, ci sunt determinări ale subiectului, aşadar, nu ar putea fi atribuite obiectelor exterioare. – Gustul afectiv include astfel, în acelaşi timp, conceptul unei diferențieri între satisfacție şi insatisfacție, pe care eu o unesc cu reprezentarea obiectului în percepție sau în imaginare.

Termenul *gust* va fi, de asemenea, luat şi ca o facultate de judecare sensibilă, de a alege nu numai pentru mine însumi, conform percepției, ci şi conform unei anumite reguli, ce poate fi reprezentată ca fiind valabilă pentru fiecare. Această regulă poate fi *empirică* când ea nu poate pretinde o universalitate adevărată şi nici necesitate (ar *trebui* ca în gustul afectiv judecata celuilalt să se pună de acord cu a mea). – Astfel, regula de gust cu privire la masă, este pentru germani de a începe cu supa, iar la englezi cu alimente solide; pentru că prin imitație, o obişnuință răspândită a devenit cu timpul o regulă de servire a mesei.

Dar există şi un gust afectiv, a cărui regulă trebuie să fie întemeiată *a priori*, pentru că ea înştiințează asupra

unei *necesități*, prin urmare și a unei validități universale, trebuind să fie judecată ca și reprezentarea unui obiect în raport cu sentimentul de plăcere și de neplăcere (unde rațiunea intră în joc în secret, pentru a ști dacă judecata acesteia nu poate fi dedusă din principii raționale și demonstrată; acest gust ar putea fi numit *raționant* spre deosebire de cel *empiric* ca gust sensibil (acela fiind *gustus reflectens*, iar acesta *reflexus*[172]).

Orice *prezentare* a propriei persoane sau a artei sale făcută cu gust presupune o *situație socială* (de comunicare reciprocă), ce nu este întotdeauna sociabilă (participantă la plăcerea celuilalt), fiind de obicei *barbară* la început, nesociabilă și doar propice animozităților. – În singurătatea deplină nimeni nu se va împodobi și nu se va înfrumuseța pe el și casa lui; nimeni nu o va face nici pentru ceea ce este al său(soție și copii), ci numai pentru străini, spre a li se înfățișa mai convenabil. Cu privire la *gust* (alegerea), adică în judecata estetică, nu *senzația* (elementul material al reprezentării obiectului), ci felul în care ea este ordonată de imaginația liberă (productivă) prin poezie, adică forma produce nemijlocit satisfacția față de aceasta: deci numai forma este capabilă să pretindă o regulă pentru sentimentul 241
de plăcere. De la percepție, care poate fi foarte diferită în funcție de diversitatea capacității sensibile a subiecților, nu putem aștepta o astfel de regulă universală. – Putem, așadar, explica gustul astfel: «Gustul este facultatea judecății estetice prin care se face o opțiune universal validă»[173].

Există o facultate a judecării *sociale* a obiectelor exterioare în imaginație. – Aici sufletul se simte liber în jocul imaginărilor (așadar, al sensibilității); căci socialitatea împărtășită cu ceilalți oameni presupune libertatea, – iar acest sentiment este plăcerea. – Dar *validitatea universală* a acestei plăceri pentru fiecare, prin care alegerea cu gust (a frumosului) se deosebește de alegerea făcută doar prin percepție (a ceea ce place, adică a agreabilului), duce la conceptul de lege; căci numai ca urmare a acesteia validitatea satisfacției este universală pentru cel ce judecă. Dar

facultatea reprezentării universalului este însă *intelectul*. Aşadar, judecata de gust este atât o judecată estetică, cât şi o judecată intelectuală, dar gândită în unitatea celor două (prin urmare, ultima nu este pură). – Judecarea unui obiect prin gust este o judecată asupra acordului sau a dezacordului libertății în jocul imaginației cu legitatea intelectului, prin care numai forma (acestei uniuni a reprezentărilor sensibile) este *judecată* estetic, iar nu produsele care sunt percepute; căci atunci ar fi vorba de un *geniu*, a cărui însuflețire tumultoasă necesită adesea o limitare conformă moralității gustului[174].

Numai *frumosul* aparține gustului; *sublimul*, de asemenea, aparține judecării estetice, dar nu şi gustului. Dar *reprezentarea* sublimului poate şi trebuie să fie frumoasă în sine; altminteri ea ar fi grosieră, barbară şi contrară gustului. Numai *prezentarea* a ceea ce este rău sau urât (de exemplu, figura morții personificate la Milton[175] poate şi trebuie să fie frumoasă atunci când un obiect trebuie reprezentat estetic, fie el şi *Theresites;* căci altminteri îşi fac loc lipsa de gust sau dezgustul: amândouă străduindu-se să respingă o reprezentare destinată desfătării, când dimpotrivă *frumosul* atrage conceptul de invitație către o unificare interioară, adică către desfătarea nemijlocită. –
242 Prin expresia de *suflet frumos*[176] se spune tot ceea ce se poate spune spre a ajunge la scopul unificării celei mai intime cu ea; căci *măreția sufletului* şi *forța sufletului* se referă la materie (instrumentul anumitor scopuri), dar *bunătatea sufletului* este o formă pură sub care trebuie să se unească toate scopurile şi, din acest motiv, acolo unde o întâlnim, ea este asemănătoare *erosului* din lumea fabulei, *creatoare originară*, dar şi *supranaturală* – această *bunătate a sufletului* este totuşi punctul central în jurul căruia judecata de gust uneşte toate judecățile sale asupra plăcerii sensibile care se pot uni cu libertatea intelectului.

Observație. Cum se face că mai ales limbile moderne au desemnat facultatea estetică a judecării printr-o expresie *(gustus, sapor*[177]*)*, care nu indică decât un anumit organ de

simț (interioritatea gurii), iar deosebirea ca și alegerea lucrurilor ce ne pot desfăta sunt desemnate prin același organ? Nu există un alt cadru în care sensibilitatea să se unească cu intelectul într-o desfătare atât de îndelungată și care să ne producă satisfacție chiar dacă este repetată adesea, precum este o masă bună luată într-o societate aleasă. – Prima nu va fi privită decât ca un vehicol al întreținerii celei de-a doua. Gustul estetic al hangiului se dezvăluie în iscusința de a face o alegere universal validă; ceea ce însă el nu poate face prin propriul său simț: întrucât oaspeții săi ar voi să aleagă alte feluri de mâncare sau băuturi, fiecare după simțul său personal. El își face astfel pregătirile ținând seama de *diversitate:* și anume, fiecare să găsească ceva după propriul său simț; prin care se ajunge la validitatea universală comparativă. În ce privește iscusința sa, nu poate fi vorba de a îi alege pe oaspeți spre a se întreține între ei în mod universal (ceea ce se numește, de asemenea, gust, ci propriu-zis este rațiunea aplicată gustului care este diferită de acesta). Și astfel, sentimentul organic a putut furniza, cu ajutorul unui simț particular, numele sentimentului ideal, cel al unei alegeri sensibile cu o validitate universală. – Chiar mai surprinzător este și: faptul că iscusința de a proba prin simțuri dacă ceva este un obiect al desfătării unuia și aceluiași subiect (nu și dacă alegerea sa este universal validă) *(sapor)* primind chiar numele de înțelepciune *(sapientia)*, probabil pe temeiul că un scop absolut necesar nu are nevoie de nici un fel de reflecție și de nici o încercare, prezentându-se nemijlocit în suflet ca printr-un gust 243
al utilului.

§ 68. *Sublimul (sublime)* este *mărimea* ce trezește respect *(magnitudo reverenda*[178]*)* datorită extinderii sau a gradului său, ce atrage (spre a se conforma forțelor sale), dar care în același timp respinge din teama de a nu disparea datorită comparației cu acesta făcută în propria sa apreciere (de exemplu, tunetul deasupra capului nostru sau un munte înalt și pustiu); în acest caz, dacă ne aflăm în siguranță, ne adunăm forțele spre a cuprinde fenomenul,

iar grija de a nu putea atinge înălțimea sa produce *admirație* (care este un sentiment agreabil rezultat din triumful continuu asupra durerii).

Sublimul este contrapartea frumosului, dar nu opusul său: pentru că strădania și încercarea de a sesiza *(apprehensio)* obiectul trezește subiectului un sentiment al forței și măreției proprii; dar reprezentarea ideii sale poate și trebuie întotdeauna să fie frumoasă în *descriere* sau în prezentare. Altminteri uimirea devine *înspăimântare*, care este foarte diferită de *admirația* privită ca judecare, ce nu apare în locul uimirii.

Mărimea contrară scopului *(magnitudo monstrosa*[179]*)* reprezintă *imensul*. Scriitorii ce au vrut să laude marea întindere a imperiului rus au făcut-o prost, spunând că este imens; căci aici se află un blam: ca și cum ar fi *prea mare* pentru a fi guvernat de un singur om. – Un *aventurier* este acel om care are tendința de a se implica în evenimente a căror relatare adevărată seamănă cu un roman.

Sublimul nu este tocmai un obiect pentru gust, ci pentru sentimentul emoției; dar prezentarea sa artistică în descriere și decorare (prin opere auxiliare, *parerga*) poate și trebuie să fie frumoasă; altminteri ea ar fi barbară, grosieră și respingătoare, iar astfel contrară gustului.

Gustul include o tendință către favorizarea exterioară a moralității

244 § 69. Gustul (ca simț formal) tinde să *comunice* și altora sentimentul de plăcere sau de neplăcere, cuprinzând o receptivitate de a fi afectat de plăcere prin această comunicare, de a simți o satisfacție *(complacentia)* împărtășită cu alții. Așadar, satisfacția ce poate fi considerată nu numai pentru subiectul receptiv, ci pentru oricare altul, adică ce poate fi privită ca universal validă întrucât trebuie să includă necesitate (a acestei satisfacții), deci să aibă un prin-

cipiu *a priori* spre a putea fi considerată astfel, este o satisfacție ce se atașează acordului dintre plăcerea subiectului și sentimentul oricărui altuia, conform unei legi universale ce trebuie să rezulte din legislația universală a celui care simte, în consecință din rațiune: adică alegerea acestei satisfacții se supune, în ce privește forma, principiului datoriei. Astfel, gustul ideal are o tendință către favorizarea exterioară a moralității. – A îl face pe om mai *civilizat* pentru contextul social nu înseamnă a îl face *moral-bun* (din punct de vedere moral), ci a îl pregăti, prin eforturi îndreptate către acest context, să placă celorlalți (spre a fi iubit sau admirat). – În acest fel am putea numi gustul moralitate considerată ca fenomen exterior; deși această expresie este luată literal, ea cuprinde o contradicție; căci a fi civilizat include *aparența* sau aspectul binelui moral și chiar un grad al acestuia, și anume înclinația de a afla valoarea în aparența acestuia.

§ 70. A fi civilizat, prosper, manierat, politicos (îndepărtat de grosolănie) constituie doar condiția negativă a gustului. Reprezentarea acestor proprietăți în imaginație poate fi un mod de reprezentare exterioară *intuitivă* a unui obiect sau a propriei persoane făcut cu gust, dar numai pentru două simțuri, pentru auz și văz. Muzica și artele plastice (pictură, sculptură, arhitectură, arta grădinilor) au pretenția de gust, ca receptivitate a unui sentiment de plăcere față de simplele forme ale intuiției exterioare, prima cu privire la auz, cea de-a doua cu privire la văz. Dimpotrivă, modul *discursiv* de reprezentare, prin cuvântul vorbit sau scris, includ două arte în care își poate face loc gustul: *elocvența* și *poezia*. 245

Observații antropologice asupra gustului

A. Despre gustul modei

§ 71. Este o tendință naturală a oamenilor ca în comportamentul lor să se compare cu cei ce au oarecare semnificație (copilul cu cei maturi, inferiorul cu superiorul său) și de a le imita modul de a fi. O lege a acestei imitații, de a nu apărea inferior față de ceilalți, chiar și cu privire la ceea ce nu are nici o utilitate, se numește *modă*. Aceasta poate fi intitulată drept o *vanitate*, pentru că nu are intenția nici unei valori interioare; tot astfel ea este o *nebunie*, pentru că include o constrângere, care ne face să ne conducem servil după exemplul pe care ni-l dau mulți oameni în societate. A fi la *modă* este o problemă de gust; cel care se situează *în afara* modei afișând uzanțe anterioare se numește *demodat;* cel care dă valoare existenței în afara modei este un *excentric*. Totuși, este de preferat să fi întotdeauna un smintit la modă decât un smintit în afara modei; dacă vrem totuși să dăm numele sever de față acestei vanități în general: moda merită într-adevăr să fie intitulată astfel, când ea sacrifică acestei frivolități utilitatea adevărată și chiar datoriile. – Toate modele sunt, conform conceptului lor, moduri de viață în schimbare. Căci atunci când jocul imitației se fixează, imitația devine *întrebuințare*, ceea ce nu mai privește gustul. Noutatea este ceea ce place modei și pe care o caută în toate formele exterioare, deși acestea degenerează în extravaganță și uneori în urâțenie, aparținând *tonului* dat de curteni, mai ales de doamne, pe care alții se grăbesc să îl urmeze, moda menținându-se încă mult timp la oamenii de rând când primii deja au abandonat-o. – Astfel, moda nu este, propriu-zis, o problemă de gust (căci ea poate fi cu totul opusă gustului), ci este o simplă vanitate de a proceda cu distincție și pentru ca concurenții să se întreacă unii cu alții (*élègants de la cour*, altfel spus *petits maîtres*[180] sunt niște fanfaroni).

Cu gustul adevărat, ideal se asociază splendoarea, aşadar ceva sublim care, în acelaşi timp, este frumos (precum 246
este un cer splendid, înstelat sau dacă nu sună prea comun, basilica Sf. Petru din Roma). Dar *pompa*, care este o etalare ostentativă vană, se poate uni cu gustul, dar nu fără o rezistenţă din partea celui din urmă: căci pompa este bună pentru marea masă, care include mulţi oameni din popor, al căror gust este nerafinat, solicitând mai mult percepţia decât capacitatea de judecare.

B. Despre gustul artistic

Eu nu iau în consideraţie aici decât artele cuvântului: *elocvenţa* şi *arta poetică*, pentru că ele aparţin unei dispoziţii a sufletului ce îl determină imediat să acţioneze, aflându-şi locul într-o antropologie *pragmatică*, unde se urmăreşte cunoaşterea omului după ceea ce face el.

Principiul sufletului stimulat de *idei* se numeşte *spirit*. – *Gustul* este o simplă facultate de judecare regulativă a formei în unirea diversităţii în imaginaţie; spiritul însă este facultatea productivă a raţiunii, de a da *a priori* imaginaţiei un *model* pentru acea formă. Spiritul şi gustul: *primul* produce *idei*, al *doilea* le supune formei urmând legile imaginaţiei productive, devenind astfel facultatea de a *forma (fingendi)* în mod *original* (nu prin imitaţie). Un produs conceput cu spirit şi gust poate fi, în general, numit *poezie* şi este o operă a *artei frumoase*: ea poate fi supusă nemijlocit simţurilor prin ochi sau urechi, ceea ce, de asemenea, poate fi numită *artă poetică (poetica in sensu lato*[181]*)*: ea poate fi pictură, arta grădinilor, arhitectură, muzică, versificaţie *(poetica in sensu stricto*[182]*)*. Dar *arta poetică*, în opoziţie cu *elocvenţa*, nu diferă de aceasta decât prin subordonarea reciprocă a intelectului şi a sensibilităţii, în sensul că poezia este un joc al sensibilităţii *ordonat* de intelect, în timp ce elocvenţa este o *îndeletnicire* a intelectului *însufleţit* de sensibilitate, dar amândoi, atât oratorul cât şi versificatorul sunt *poeţi* (în sens extins) şi creează

247 din ei înşişi forme noi (compoziţii ale sensibilităţii) în imaginaţia lor*.

Dat fiind că talentul poetic este o aptitudine artistică, unit cu gustul el formează un talent pentru artele frumoase, care în parte tinde către iluzie (deşi dulce, adesea indirect benefică), neputând să nu se implice considerabil în viaţă (deşi adesea în mod defavorabil). – Merită să punem unele întrebări şi să facem observaţii asupra caracterului poetului sau asupra influenţei pe care o are îndeletnicirea pe care o exercită asupra sa şi asupra altora, ca şi a recunoaşterii acesteia.

De ce între artele frumoase (ale limbajului) poezia întrece elocvenţa, cu toate că au acelaşi scop? – Pentru că ea este în acelaşi timp muzică (putând fi cântată) şi ton, având o sonoritate agreabilă în sine, pe care simplul limbaj nu îl are. Chiar şi elocvenţa împrumută de la poezie un gen de expresie ce se apropie de ton, *accentul*, fără de care discursului i-ar lipsi intervalurile necesare repaosului şi însufleţirii. Poezia însă nu întrece numai elocvenţa, ci şi pe toate celelalte arte frumoase: pictura (căreia îi aparţine şi sculptura) şi chiar şi muzica. Căci ceea din urmă este *artă frumoasă* (nu doar agreabilă), pentru că ea serveşte drept vehicol poeziei. Printre poeţi există mai puţine capete seci (ne-

---

* *Noutatea* prezentării unui concept este o exigenţă importantă a artelor frumoase adresată poetului, deşi conceptul însuşi nu este nou. – Dar pentru intelect (făcând abstracţie de gust) există următoarele expresii ce indică sporirea cunoştinţelor noastre datorită unei percepţii noi. – A *descoperi* ceva (a percepe pentru prima dată ceea ce exista deja), de exemplu America, forţa magnetică ce tinde către poli, electricitatea atmosferică. – A *inventa* ceva (care încă nu existase şi acum se realizează), de exemplu busola, aerostatul. – A *regăsi* ceva, a descoperi prin investigaţii ceea ce se pierduse. – A *imagina* şi a *inventa* (de exemplu, instrumente pentru artişti, maşini). – A *face poezii* care sunt reprezentate ca adevărate, având conştiinţa că nu sunt adevărate, ca în romane, fiind făcute doar pentru distracţie. – Dar a face poezii care să fie date drept adevărate este o *minciună*.

(Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne. Horaţiu[183]*)*.

potrivite acestei îndeletniciri) decât printre muzicieni; pentru că aceia se adresează şi intelectului, iar aceştia doar simţurilor. – O poezie bună constituie mijlocul cel mai puternic de a însufleţi sufletul. – Acest lucru este valabil nu numai pentru poet, ci pentru oricine posedă înclinaţie 248
spre artele frumoase: trebuie să te naşti cu ea, neputând fi atinsă doar prin strădanie şi imitaţie; artistul mai are nevoie, pentru a reuşi în munca sa, să se bucure de umori bune, care să-l inspire dintr-o dată (din acest motiv el mai este numit şi *vates*[184], pentru că ceea ce este făcut conform prescripţiei şi regulii este lipsit de spirit (servil), pe când un produs al artei frumoase nu trebuie să facă doar dovada gustului, care poate fi întemeiat pe imitaţie, ci şi a originalităţii ideilor care, dat fiind că el se însufleţeşte din sine se numeşte *spirit*. – *Pictorul naturii* cu pensula sau cu pana (ultimul poate face proză sau versuri) nu este un spirit frumos, pentru că doar imită; *pictorul de idei* este singurul maestru al artei frumoase.

De ce prin poet se înţelege de obicei un autor de *versuri*, adică al unui discurs scandat (asemenător muzicii, folosind tactul cadenţat în vorbire? Pentru că anunţând o operă de artă frumoasă, el se prezintă cu o solemnitate ce trebuie să satisfacă *gustul* cel mai rafinat (în ce priveşte forma); altminteri ea nu ar fi frumoasă. – Dar după cum această solemnitate este revendicată cel mai adesea de expresia frumoasă a sublimului, acea solemnitate afectată fără versificaţie a fost numită (de Hugo Blair)[185] «*proză extravagantă*». – Pe de altă parte, versificaţia nu este poezie dacă îi lipseşte spiritul.

De ce rima care, în versurile poeţilor din vremurile mai noi încheie fericit ideile, este o solicitare importantă a gustului în partea noastră de lume, şi de ce, dimpotrivă, în versurile antice ne displace într-atât faptul că, pe de-o parte, versurile fără rimă, de exemplu, în germană plac în mică măsură, iar pe de altă parte, versurile latine ale lui Vergiliu cu rimă sunt chiar mai puţin suportabile? Probabil, pentru că la poeţii antichităţii clasice prozodia era determinată, iar

în limbile moderne ea lipseşte în mare parte, iar urechea este compensată de rimă, ce determină versul în consonanţă cu precedentul. Într-un discurs solemn în proză, o rimă ce ar cădea din întâmplare între două propoziţii ar fi rizibilă.

De unde provine *licenţa poetică*, care nu îi este acordată oratorului, de a se abate câteodată de la legile limbii? Se presupune că ea provine din faptul că legea formei nu trebuie să îl împiedice să exprime o idee mare.

De ce o poezie mediocră este insuportabilă, în timp ce
249 un discurs mediocru este destul de bine suportat? Cauza pare a consta în faptul că solemnitatea tonului în orice producţie poetică produce o aşteptare importantă, iar această aşteptare nefiind satisfăcută ca de obicei, căderea este chiar mai mare decât ar fi în proză. – Încheierea poeziei cu un vers ce trece drept o sentinţă ne produce un amuzament a cărui durată scurtează insipiditatea celor precedente; şi ea aparţine artei poetului.

Dacă *vâna poetică* secătuieşte la bătrâneţe, timp la care ştiinţele continuă să promită îndeletniciri active celor ce au un cap remarcabil şi o sănătate bună, se datoreşte faptului că: frumosul este o *floare*, ştiinţa este un *fruct*, adică poezia trebuie să fie o artă liberă, care prin diversitatea sa solicită în mare măsură facilitate, iar odată cu vârsta această facilitate a simţului (pe bună dreptate) dispare; căci ulterior *obişnuinţa* de a avansa întotdeauna pe calea ştiinţelor antrenează deopotrivă facilitatea, în timp ce poezia care vrea originalitate şi *noutate* pentru toate producţiile sale (pentru care este necesară abilitatea) nu se acordă în întregime cu vârsta; cu excepţia unor probleme de agerime caustică, în epigrame şi xenii, unde se cere mai multă seriozitate decât joc.

Faptul că poeţii nu fac avere ca avocaţii sau ca alţi profesionişti se datoreşte predispoziţiei temperamentului care, în general, este necesară la poeţii înnăscuţi:şi anume, de a nu duce grija jocului social de idei. – Dar o proprietate relativă la *caracter*, aceea de *a nu avea caracter*, ci de a fi instabil, cu toane şi nesigur (lipsit de răutate), de a îşi

face duşmani cu maliție fără a urî totuşi pe nimeni, de a își bate joc de prietenul său fără a îi voi răul, ține în parte de o dispoziție înnăscută ce domină judecata practică, cea către *agerimea* cu toane.

Despre lux

§ 72. *Luxul (luxus)* este excesul de bunăstare socială făcut cu *gust* în cadrul existenței sociale (el este deci contrar prosperității acesteia.) Acel exces, dar *lipsit de gust* este *sibaritismul* public *(luxuries)*. – Dacă luăm în consi- 250
derație cele două efecte asupra prosperității, găsim că luxul este o *cheltuială inutilă* ce *sărăceşte*, iar sibaritismul este una care *îmbolnăveşte*. Primul se mai poate alia cu cultura progresivă a poporului (în artă şi ştiință); cel de-al doilea, suprasaturat de desfătare, duce în cele din urmă la dezgust. Ambele sunt mai mult vane (strălucind în exterior) decât egoiste; primul prin eleganță (ca la bal sau la teatru) caută idealul de gust, iar cel de-al doilea prin abundența şi varietatea oferite simțului *gustativ* (cel fizic, cum ar fi, de exemplu, la banchetul lordului primar). – Dacă guvernul are împuternicirea să le restrângă prin legi pentru impunerea mărfurilor de lux este o problemă ce nu poate fi rezolvată aici. Dar artele frumoase şi artele agreabile, ce contribuie parțial la slăbirea poporului spre a îl face mai lesne de guvernat, s-ar opune intenției pe care un guvern ar putea să o aibă prin introducerea în țară a unei sobrietăți spartane.

Modul de viață bun constă din conformarea prosperității cu sociabilitatea (şi astfel cu gustul). De aici reiese că luxul modului bun de viață prejudiciază, iar expresia «el ştie să trăiască» folosită de un om înstărit sau distins semnifică iscusința alegerii sale în ce priveşte desfătările sociale ce includ temperanța (sobrietatea), făcând desfătarea dublu profitabilă şi necompromițându-i durata.

Se mai observă că luxul poate fi reproşat nu vieţii casnice, ci doar vieţii publice, complicând prin emulaţie raportul cetăţeanului cu existenţa socială, cu privire la libertatea de alegere, făcând ca împodobirea propriei persoane sau a lucrurilor utile (la sărbători, nunţi, funeralii şi aşa mai departe, până se ajunge la tonul potrivit anturajului comun), să treacă înaintea utilităţii, ceea ce produce totuşi un avantaj: acela de a însufleţi artele, restituindu-se astfel cheltuielile pe care existenţa socială le-ar fi putut face.

CARTEA A TREIA

Despre facultatea dorinței

§ 73. *Dorința (appetitio)* este autodeterminarea forței 251
unui subiect prin reprezentarea unui lucru viitor ca un efect posibil al acesteia. Dorința sensibilă obișnuită se numește *înclinație*. Apetiția lipsită de aplicarea forței în producerea obiectului este *pofta*. Aceasta poate fi îndreptată către obiecte de a căror procurare subiectul însuși se simte incapabil, și atunci ea este *vană* (inactivă). Pofta vană de a putea suspenda timpul dintre apetiție și dobândirea obiectului apetiției se numește *dor*. Dorința nedeterminată *(appetitio vaga)* cu privire la obiect, ce antrenează subiectul să iasă din starea sa prezentă, fără să știe în ce direcție o va lua, poate fi numită poftă *capricioasă* (pe care nimic nu o mulțumește).

Înclinația constrânsă cu dificultate sau chiar deloc de rațiunea subiectului este *pasiunea*. Dimpotrivă, sentimentul de plăcere sau de neplăcere al stării prezente, care nu permite *reflecția* subiectului (reprezentarea rațională, dacă trebuie să i se cedeze sau să i se opună) este *afectul*.

A fi supus afectelor și pasiunilor este întotdeauna o *boală a sufletului*, pentru că amândouă resping domnia rațiunii. Amândouă au un grad egal de violență; cu privire la calitatea lor, ele sunt esențialmente diferite, atât cu privire la metoda de prevenire, cât și cu privire la metoda de vindecare, pe care medicul sufletului le are de urmat.

Despre afecte în confruntarea lor cu pasiunea

252 § 74. Afectul este o surpriză prin senzaţie, prin care linişte sufletului se pierde *(animus sui compos)*. El este astfel precipitat, adică el creşte rapid la un grad al sentimentului la care reflecţia devine imposibilă (este nechibzuit). – Lipsa de afect neînsoţită de micşorarea forţei impulsurilor către acţiune este *flegma* în sens bun, o proprietate a omului curajos *(animi strenui)* de a nu se lăsa privat de reflecţia calmă. Ceea ce afectul mâniei nu face în momentul maximei exasperări, el nu o va face deloc; mai mult, ea este uitată cu uşurinţă. Dar pasiunea urii cere timp spre a prinde rădăcini adânci şi spre a se gândi la duşmanul său. – Un tată, un învăţător nu pot pedepsi dacă nu au avut cel puţin răbdarea de a asculta scuza (nu justificarea). Invitaţi-l cu politeţe să ia loc, pe cel care vine mânios în camera dumneavoastră să vă adreseze, în marea sa supărare, cuvinte tari; căci dacă reuşiţi, injuriile sale vor fi deja mai puţin violente; dat fiind că comoditatea pe care i-o creează aşezarea este o destindere, ce nu se potriveşte cu gesturile ameninţătoare şi cu ţipetele prin care se manifesta când era în picioare. Pasiunea, dimpotrivă (ca dispoziţie sufletească ce aparţine facultăţii dorinţei) cere timp spre a îşi atinge scopul şi este reflectată, oricât de violentă ar putea fi. – Afectul acţionează ca o apă ce rupe digul; pasiunea ca un curent ce îşi sapă o albie din ce în ce mai adâncă. Afectul acţionează asupra sănătăţii ca o apoplexie; pasiunea ca o ftizie sau tuberculoză pulmonară. – El este ca o dezmeticire după o beţie urmată de dureri de cap, iar pasiunea este ca o boală apărută în urma ingerării unei otrăvi sau ca o degenerare, ce are nevoie atât de un medic intern, cât şi extern al sufletului, care de cele mai multe ori nu poate prescrie un mijloc radical, ci aproape întotdeauna doar unul paleativ de vindecare.

Acolo unde există multe afecte, de obicei se află puţine pasiuni; ca la francezi, a căror vioiciune îi face nestatornici

în comparaţie cu italienii sau cu spaniolii (şi, de asemenea,
cu indienii şi cu chinezii, care sunt răzbunători la mânie
sau când iubesc sunt perseverenţi până la demenţă. – Afec-
tele sunt cinstite şi deschise, pasiunile dimpotrivă sunt per-
fide şi aprinse. Chinezii le reproşează englezilor impe- 253
tuozitatea şi violenţa, «asemeni tătarilor», iar englezii le
reproşează chinezilor că sunt indiscutabil pungaşi (dar
neviolenţi) care, conform pasiunii lor, nu se sinchisesc de
acest reproş. – Afectul este privit ca *dezmeticirea* după o
beţie, iar pasiunea ca *demenţa* care se ataşează de o re-
prezentare ce devine din ce în ce mai puternică. – Cel ce
iubeşte mai poate *vedea;* dar cel care *este îndrăgostit* e
inevitabil orb la defectele obiectului iubit; cu toate că după
8 zile de la căsătorie vederea se redobândeşte. – Cel ce are
un afect ca un acces de furie, oricât de binevoitor ar fi, este
asemeni unui maniac; dar pentru că el regretă repede fapta
sa, ea nu este decât un paroxism căruia i se dă numele de
nechibzuinţă. Mulţi vor să se poată mânia, iar Socrate se
îndoia că uneori ar fi fost în stare să se mânieze; pare a fi
însă contradictoriu ca afectul să se afle în puterea sa astfel
încât să se poată judeca cu sânge rece dacă să se mânieze
sau nu. – Pasiunile, dimpotrivă, nu sunt dorite de nici un
om. Căci cine ar voi să se lase înlănţuit când poate fi liber?

Despre afecte în special

A. Despre dominarea sufletului cu privire la afecte

§ 75. Principiul *apatiei*: este un principiu moral foarte corect şi sublim al şcolii stoice, şi anume că înţeleptul nu trebuie să aibă niciodată afecte, nici să îi fie milă de răul celui mai bun prieten al său; căci afectul orbeşte (mai mult sau mai puţin). – A fost o înţelepciune a naturii de a fi pus în noi o astfel de predispoziţie, pentru a ţine *provizoriu* frânele, aşteptând ca raţiunea să dobândească forţa necesară, adică de a le adăuga impulsurilor morale spre bine pe

cele ale excitării patologice (sensibile), ca un surogat temporar pentru ceea ce putea lipsi rațiunii spre a determina voința. Căci de altfel afectul considerat în sine este întotdeauna nesăbuit; el este incapabil să-și urmărească propriul său scop, și nu este înțelept să îl lăsăm să se instaleze intenționat. – De asemenea, *rațiunea*, în reprezentarea binelui moral, prin asocierea ideilor sale cu intuițiile (exem-
254 ple) care le sunt supuse, poate să producă o însuflețire a voinței (ca într-un discurs religios sau politic adresat poporului sau într-unul adresat sieși de unul singur) și astfel să stimuleze sufletul, acționând nu ca un afect, ci drept cauza unui afect cu privire la bine, caz în care rațiunea ține întotdeauna frânele, producând *entuziasmul* față de un proiect bun, dar care trebuie atribuit propriu-zis *facultății dorinței*, iar nu afectului ca *sentiment* fizic superior.

Darul natural al unei *apatii* compatibile cu o forță suficientă a sufletului este, după cum s-a mai spus, *flegma* benefică (în sens moral). Cel care este dotat cu ea nu este tocmai un înțelept, dar el are acest avantaj natural de a deveni astfel mai ușor decât alții.

În general, nu forța unui anumit sentiment consituie starea afectului, ci lipsa reflecției care, în starea în care ne aflăm, nu permite compararea acestui sentiment cu suma tuturor sentimentelor (de plăcere sau de neplăcere). Bogatul căruia servitorul său îi sparge, din neatenție, la o petrecere un pocal frumos și prețios de cristal, nu va ține deloc cont de acest incident, dacă va compara pierderea *unui* obiect de amuzament cu mulțimea *tuturor* amuzamentelor pe care situația sa fericită de om înstărit i-o procură. Dar el se lasă cu totul pradă acestui sentiment de suferință (fără a face prompt acel calcul în gândire); și nu este de mirare că el îl pune la inimă, ca și cum întreaga sa fericire ar fi pierdută.

B. Despre diferitele afecte considerate în ele însele

§ 76. Sentimentul care îl determină pe subiect să *ră-
mână* în starea în care se află este *agreabil;* cel care îl face
să o *părăsească* este *dezagreabil*. Cel căruia i se asociază
conştiinţa se numeşte primul *amuzament (voluptas)*, iar al
doilea *lipsă de amuzament (taedium)*. Ca afect, acela se
numeşte *bucurie*, iar acesta *tristețe*. – *Bucuria excesivă*
(care nu este temperată de grija nici unei suferințe) şi tris-
tețea profundă (care nu este înseninată de nici o speranță),
mâhnirea sunt afecte ce amenință viața. Totuşi, statistica 255
deceselor dovedeşte că un număr tot mai mare de oameni
îşi pierd *subit* viața sub impresia bucuriei mai degrabă decât
sub cea a tristeței: pentru că *speranța*, ca afect, se lasă
antrenată de perspectiva neaşteptată a unei fericiri inco-
mensurabile, pe care sufletul şi-o promite fără restricții,
ceea ce duce afectul până la sufocare; dimpotrivă, tristețea,
în aprehensiunile sale continue, este întotdeauna combătută
de suflet, nefiind mortală decât în timp.

Spaima este teama subită ce scoate sufletul din fire. *Surprinzătorul*, ceea ce ne *uimeşte* (însă nu *consternează*), excită sufletul spre a se aduna în reflecție; este o excitare îndreptată spre *mirare* (care include deja reflecția). Omului experimentat nu i se întâmplă cu uşurință; dar arta reprezintă obişnuitul în aşa fel încât să devină surprinzător. *Mânia* este o spaimă ce excită totodată forțele să se opună repede răului. Teama față de un obiect ce ne-ar amenința cu un rău nedeterminat este *anxietatea*. Putem încerca anxietatea fără să o raportăm la vreun obiect particular ca o cauză posibilă a răului: o depresiune sufletească doar din cauze subiective (a unei stări maladive). *Ruşinea* este o teamă față de disprețul unei persoane *prezente* şi, ca atare, este un afect. Putem avea senzația de ruşine chiar fără prezența celui față de care simțim astfel; dar atunci nu este un *afect*, ci este ca şi mâhnirea, o *pasiune* însoțită de

dispreţul faţă de sine, dar care ne tulbură inutil; dimpotrivă, ruşinea ca afect trebuie să survină imediat.

Afectele sunt, în general, stări maladive (simptome) şi pot (prin analogie cu sistemul lui Brown[186]) fi divizate în *stenice*, cauzate de forţă, şi *astenice*, cauzate de slăbiciune. Acelea sunt produse de o cauză ce *excită* forţa vitală, şi de aceea o epuizează adesea, iar acestea de o cauză care destinde forţa vitală dar care, de asemenea, restabileşte calitatea preliminară. – *Râsul* cu afect este o bucurie *convulsivă*. *Plânsul* este însoţit de senzaţia *dureroasă* a unei mânii neputincioase contra sorţii sau a altor oameni, de exemplu, faţă de o ofensă primită; ultima senzaţie este *lamentarea*. Amândouă însă, râsul şi plânsul, tind să descreţească fruntea; căci ele sunt eliberări de un obstacol din calea forţei vitale prin efuziuni (şi anume putem râde chiar cu lacrimi atunci când ne prăpădim de râs). Râsul este *bărbătesc*, iar plânsul dimpotrivă *femeiesc* (al *femeii* din bărbat), şi întotdeauna putem scuza *accesul* de plâns, mai ales ca urmare
256 a participării generoase, dar neputincioase, la nefericirea celuilalt, la un bărbat ce are lacrimi în ochi fără să le dea curs, mai ales dacă ele nu sunt însoţite de suspine, astfel încât să dea naştere unei muzici dezagreabile.

Despre teamă şi vitejie

§ 77. Anxietatea, spaima, groaza, oroarea sunt grade ale temerii, adică aversiuni faţă de un pericol. Remontarea sufletului, pentru a depăşi pericolul prin reflecţie este *curajul*; forţa simţului intern *(ataraxia)*, ce împiedică ca teama să pună stăpânire pe noi este *intrepiditatea*. Lipsa curajului este *laşitatea**, iar a intrepidităţii este *timiditatea*.

* Cuvântul *poltron* (provine de la *pollex truncatus*) a fost dat în latina târzie împreună cu *murcus*, şi însemna un om ce îşi tăiase degetul mare spre a nu fi trimis la război[187].

Brav este cel care *nu se teme; curaj* are acela care, prin reflecție, *nu dă înapoi* în fața pericolului; *viteaz* este cel al cărui curaj este *perseverent*. *Temerar* este uşuraticul ce se expune pericolului fără să îl cunoască. *Îndrăzneț* este cel care îl bravează cunoscându-l; *foarte îndrăzneț* este cel care, aflându-se în imposibilitatea vizibilă de a îşi atinge scopul, se expune celui mai mare pericol (precum Carol al XII-lea[188] la Bender). Turcii îi numesc pe bravii lor *nebuni* (poate datorită opiului). – Laşitatea este, de altfel, o *descurajare dezonorantă*.

Spaima nu este o calitate *obişnuită* de a începe să ne temem cu uşurință, căci aceasta este timiditatea; ci este doar o *stare* şi o dispoziție accidentală, ce depinde în mare parte doar de cauze corporale, de a nu se simți suficient de pregătit contra unui pericol subit. Sângele se poate foarte bine opri un moment în ventricolul inimii unui căpitan ce se află în halat atunci când primeşte vestea neaşteptată a apropierii inamicului, iar medicul unui anumit general observă că atunci când el avea aciditate la stomac era timid şi nu prea curajos. Dar *bravura* este doar o calitate a temperamentului. Dimpotrivă, *curajul* se bazează pe principii şi este o virtute. Rațiunea aduce omului hotărât o forță pe care natura i-o refuză uneori. Înspăimântarea în luptă produce chiar şi evacuări salutare, ce au dat naştere la glume 257
(de a nu avea inima la locul potrivit); s-a observat că acei matrozi care în luptă se grăbesc spre locurile de uşurare sunt apoi cei mai curajoşi în bătălie. Acelaşi lucru se observă la bâtlan, atunci când se aşteaptă la atacul şoimului ce zboară deasupra sa.

Răbdarea nu este, deci, curaj. Ea este o virtute feminină: pentru că nu apelează la forța de rezistență, ci speră să facă insensibilă suferința (capacitatea de a îndura) prin obişnuință. Cel ce *țipă* la scalpelul chirurgului sau la durerile de gută sau provocate de calculi nu este, din acest motiv şi în această stare, un laş sau un efeminat; aici se întâmplă la fel ca şi cu înjurătura ce ne scapă când ne împiedicăm de o piatră de pe stradă (ne lovim la degetul

mare, de unde provine şi cuvântul *hallucinari*[189]), este mai degrabă o izbucnire de mânie, prin care natura tinde să oprească, prin țipăt, acțiunea sângelui la inimă. – Indienii din America fac dovada unui fel deosebit de răbdare; când ei sunt încercuiți aruncă armele şi fără să ceară îndurare se lasă masacrați. Fac ei dovada unui curaj mai mare decât europenii ce se apără, într-un astfel de caz, până la ultimul om? Mie mi se pare a fi doar o ostentație barbară: de a păstra onoarea tribului prin faptul că nu se lasă constrânşi de inamic la plânsete şi gemete ca semne ale supunerii lor.

Curajul ca afect (în măsura în care aparține sensibilității) poate fi trezit de rațiune şi astfel devine vitejie (forță morală). Să nu ne lăsăm intimidați de răutăți, nici de ironii sarcastice ascuțite cu agerime, ceea ce le face cu atât mai periculoase, chiar dacă ele poartă asupra a ceva onorabil, ci dimpotrivă să ne urmăm cu fermitate calea este un curaj moral pe care nu îl posedă un număr mare dintre cei care fac dovadă de bravură într-o luptă sau într-un duel. Aceasta ține de rezolvarea unei probleme comandate de datorie, chiar cu riscul de a fi ironizat, ceea ce dovedeşte un înalt grad de curaj, pentru că *loialitatea* este inseparabilă de virtute, iar cel care de altfel este suficient de refractar față de *putere*, nu se simte totuşi adesea deasupra ironiei, atunci când i se contestă, ricanând, această pretenție de onoare.

Buna cuviință care dă o aparență exterioară de curaj,
258 făcându-ne să nu ne acordăm respect în comparație cu celălalt, se numeşte *îndrăzneală;* ea se opune *timidității*, care este un fel de teamă de a nu părea avantajat în ochii celuilalt. – Aceea, în calitate de încredere justă în sine, nu poate fi blamată. Dar acea *îndrăzneală** rezultată din buna

* Acest cuvânt în germană trebuia să se scrie propriu-zis *Dräustig-*
258 *keit* (de la *dräuen* sau *drohen*[190]), iar nu *Dreistigkeit*[191]: pentru că tonul sau mimica unui astfel de om fac să ne gândim la alții cu care el ar putea fi la fel de grosolan. Astfel se scrie *liederlich* în loc de *lüderlich*, deşi primul indică un om uşuratic, îndrăzneț, dar nu rău şi de altfel blând, iar al doilea înseamnă un om nemernic, ce inspiră altora aversiune (de la cuvântul *Lüder*[192]).

cuviință, care dă unei persoane aerul de indiferență asupra judecății pe care celălalt o face asupra sa este *obrăznicie*, nerușinare, cel puțin un defect de modestie; nu este deci curaj în sensul moral al cuvântului.

Dacă sinuciderea presupune curaj sau întotdeauna doar o slăbiciune nu este o problemă morală, ci doar una psihologică. Când are loc numai spre a nu supraviețui onoarei, așadar din *mânie*, pare a fi vorba de curaj; dar dacă nu se datorează lipsei de răbdare în suferință, ca urmare a unei *tristeți* ce epuizează de mult timp orice răbdare, atunci este *descurajare*. Omului i se pare un fel de eroism să privească moartea în ochi și să nu se teamă atunci când el nu mai iubește viața. Dar când se teme de moarte, el nu poate totuși înceta să iubească viața cu orice preț, având nevoie de o tulburare a sufletului ocazionată de spaimă spre a se decide să se sinucidă, caz în care el face dovadă de lașitate, pentru că nu mai poate suporta mult timp chinurile vieții. – Felul sinuciderii face cunoscut, până la un anumit punct, această diferență de dispoziție a sufletului. Dacă modul de executare este subit, trebuind să ocazioneze moartea fără nici o șansă de salvare ca, de exemplu, un foc de armă sau (precum un mare monarh care, în cazul în care ar fi fost făcut prizonier, ar avea asupra sa un război) un sublimat puternic sau și-ar umple buzunarele cu pietre și s-ar arunca într-o apă adâncă: atunci nu se poate contesta curajul sinucigașului. Poate fi vorba de o strangulare unde altul poate tăia funia, de otravă obișnuită, care prin intervenția medicului poate fi eliminată din corp sau de tăierea gâtului, unde rana poate fi vindecată; în atentatele sinucigașe, dacă sinucigașul este salvat, de obicei el se înveselește și nu recidivează: atunci este o disperare lașă rezultată din slăbiciune, iar nu o determinare fermă care, în vederea 259
acestei acțiuni, necesită o forță a sufletului.

Nu întotdeauna sunt suflete demne de dispreț și lipsite de valoare cele care se hotărăsc să arunce în acest fel povara vieții; dimpotrivă, arareori oameni care nu au nici un sentiment de onoare adevărată se îndreaptă spre o astfel de

acțiune. – Totuşi, dat fiind că ea este întotdeauna reprobabilă, omul devenind astfel monstruos, este remarcabil faptul că în vremurile de nedreptate publică, ce trec drept legale, pe care le generează o situație revoluționară (de exemplu, în epoca Comitetului salvării publice al Republicii franceze), oameni onorabili (precum Roland[193]) au încercat să prevină execuția legală printr-o sinucidere pe care, cu siguranță, ei ar fi reprobat-o într-un regim constituțional. Temeiul este acesta. Întotdeauna există ceva dezonorant într-o execuție *legală;* întrucât ea este o pedeapsă, iar dacă execuția este injustă, cel care devine victima legii nu va considera această pedeapsă ca fiind *meritată.* Aceasta dovedeşte că: fiind condamnată la moarte, această victimă preferă să moară ca un om liber şi îşi ia zilele. Tot din acelaşi motiv tirani (ca Nero[194]) dădeau ca dovadă de favoare condamnaților permisiunea de a îşi lua zilele: pentru că astfel se proceda cu mai multă onoare. – Eu nu vreau însă să justific moralitatea acestui caz.

Curajul războinicului este foarte diferit de cel al duelistului, deşi *duelul* este privit cu indulgență de guvern, iar pedeapsa personală pentru o ofensă comisă în armată este o chestiune de onoare, în care superiorul nu intervene deloc: fără ca de altfel satisfacția cerută să fie permisă public de lege. – Indulgența pe care un suveran o manifestă față de duel este un principiu îngrozitor, căruia îi lipseşte reflecția; întrucât există, de asemenea, oameni infami ce îşi pun viața în joc pentru a valora cât de cât, ei fiind recunoscuți ca fiind incapabili de a se expune pentru apărarea statului.

Vitejia este un curaj *legitim*, ce nu se teme de pierderea vieții, când se pune problema respectării datoriei. Ea nu este o lipsă de teamă, trebuind să mai fie însoțită de asentimentul moral al conştiinței *(mens conscia recti)*, precum era la cavalerul Bayard *(chevalier sans peur et sans reproche[195])*.

Despre afectele care slăbesc cu privire la scopurile lor (*Impotentes animi motus*)

§ 78. Afectelor de mânie şi de ruşine le este proprie slăbirea cu privire la scopurile lor. Sunt sentimente produse imediat asupra unui rău ca ofensă, dar care, datorită violenţei lor, devin în acelaşi timp incapabile de a le evita. 260

De ce să ne temem mai mult: de cel ce *păleşte* la o mânie puternică sau de cel ce *roşeşte?* De primul ne temem pe moment; de al doilea cu atât mai mult ulterior (datorită răzbunării). În prima dintre aceste două stări, omului ieşit din fire îi este teamă de sine, ca împins de violenţă să nu îşi folosească forţele astfel încât să regrete mai târziu. În a doua, spaima se transformă imediat într-o teamă provenită din conştiinţa faptului că nu are capacitatea de a se apăra în mod *vizibil*. – Cele două, dacă se pot dezlănţui printr-o restabilire rapidă a sufletului, nu pot prejudicia sănătatea; dar dacă e altfel, în afară de faptul că pun viaţa în pericol, lasă în urma lor, când izbucnirea este împiedicată, o ranchiună, adică o umilire de a nu se fi răzbunat bine, umilire ce poate fi evitată dacă cel puţin răbufnirea a fost posibilă în cuvinte. Dar cele două afecte sunt de un fel care ne lasă fără glas, punându-ne într-o lumină defavorabilă.

Irascibilitatea poate fi corectată printr-o disciplină interioară a sufletului; dar slăbiciunea unui sentiment foarte fragil al onoarei, cu privire la ruşine, nu este la fel de uşor de stăpânit. Căci după cum a spus *Hume*[196] (care era el însuşi atins de această slăbiciune – de timiditatea de a vorbi în public –) dacă prima tentativă de îndrăzneală eşuează, ea face omul chiar mai timid, şi nu există un alt mijloc decât cel de a începe cu societatea persoanelor a căror judecată asupra bunei cuviinţe contează prea puţin, după care el se plasează treptat deasupra importanţei presupuse a judecăţii altora asupra sa, punându-se pe picior de egalitate cu ele. Obişnuinţa de a proceda astfel generează *sin-*

ceritatea, care este deopotrivă de îndepărtată de *timiditate* şi de îndrăzneala insolentă.

Noi simpatizăm fără îndoială cu *pudoarea* celorlalţi ca şi cu o suferinţă, dar nu şi cu *mânia* lor, când ei ne *povestesc* despre starea lor de excitare în acest afect; căci faţă de
261 cel ce se află în această stare, autorul povestirii (al unei ofense suferite) nu se află el însuşi în siguranţă.

Mirarea (încurcătura de a se afla într-o situaţie neaşteptată) este un joc natural de idei, mai întâi reţinute, iar apoi neplăcute, după care urmează un aflux de idei pentru reprezentarea neaşteptată, devenind de atunci o excitaţie a sentimentului cu atât mai însufleţită şi mai agreabilă; acest afect se numeşte mai degrabă *uimire*, atunci când nu este sigur dacă percepţia are loc în starea de veghe sau în vis. Un novice în lume se miră de toate; dar cel care, printr-o experienţă multilaterală, devine un cunoscător al cursului lucrurilor, îşi face un principiu din a nu se mira de nimic *(nihil admirari)*. Dimpotrivă, acela care contemplând cu o privire scrutătoare ordinea naturii în marea sa diversitate, întâlneşte o înţelepciune la care nu se aştepta, cade în *uimire:* o admiraţie căreia nu i se poate smulge (nu se poate mira îndeajuns); dar acest afect este atunci excitat de raţiune, făcându-se simţit un gen de fior sacru la vederea abisului supranatural deschis sub paşii săi.

Despre afectele prin care natura procură sănătatea în mod mecanic

§ 79. Prin unele afecte sănătatea este favorizată mecanic de natură. Dintre acestea fac parte mai ales *râsul* şi *plânsul*. Mânia când trebuie să dojenească cu asprime (fără ca totuşi să existe teama unei rezistenţe) este, de asemenea, un mijloc suficient de sigur al digestiei, iar multe menajere nu dispun de o altă mişcare în interioritatea lor în afară de mustrările adresate copiilor şi servitorilor, iar dacă copiii şi slujitorii sunt răbdători, se răspândeşte o destindere agrea-

bilă a forței vitale în întreaga mașinărie; dar acest mijloc nu este lipsit de pericol, datorită rezistenței posibile a anturajului domestic.

Râsul binevoitor (nu cel disimulat, combinat cu amărăciune) este, dimpotrivă, agreat și salutar: și anume, acela care i se recomandase acelui rege al Persiei ce propusese un premiu «celui care ar inventa un nou amuzament». – Respirația sacadată (într-o oarecare măsură convulsivă) a 262 aerului, unde cea pe nas (prin strănut) constituie un efect minor, dar totuși însuflețitor când zgomotul se face auzit liber, *fortifică* sentimentul forței vitale prin mișcarea salutară a diafragmei, trebuind să fie, așadar, un mare bufon (arlechin) sau un tovarăș dintr-o societate veselă, cel care ne face să râdem, a cărui sensibilitate pare să fie lipsită de răutate, să «fie un șiret și jumătate» și să nu participe la veselia celorlalți, ci cu o aparentă simplitate vine să elibereze dintr-o dată o așteptare încordată (ca o coardă întinsă): atunci râsul este întotdeauna o pendulare a mușchilor ce favorizează digestia; și această funcție este mult mai favorizată astfel decât prin orice înțelepciune a medicului. O mare nerozie făcută printr-o judecată greșită poate – pe seama pretinsului înțelept – să aibă același efect*.

---

* Exemple din ultimul caz se pot da în număr mare. Eu vreau să dau doar unul, pe care l-am aflat din gura regretatei doamne contese K-g, o doamnă ce era încununarea sexului său. Într-o zi, contele *Sagramoso*[197], care era mare maestru al cavalerilor de Malta[198] în Polonia (din ordinul Ostrog) a venit să îi facă o vizită, unde din întâmplare se afla și un magister născut la Königsberg, ce devenise conservator și inspector al cabinetelor de istoric naturală ale unor negustor bogați din Hamburg, care venise să își vadă părinții în Prusia, și căruia contele, spre a întreține conversația, îi spuse într-o germană stricată: «Ick abe in Amburg eine *Ant* geabt (Ich habe in Hamburg eine Tante gehabt); aber die ist mir gestorben». [Am avut o rață – el voia să spună o «mătușă» n.n. – la Hamburg, dar a murit]. Magistrul prinse cuvântul din zbor și îi răspunse: «De ce nu ați jumulit-o și împăiat-o?». El luase cuvântul *Ant*, care [în limba engleză n.n.] înseamnă *mătușă [Tante]* drept *Ente [rață]*, și după cum el credea că această specie trebuia să fie foarte rară, îi regreta mult pierderea. Ne putem reprezenta ce hohote de râs a putut stârni această neînțelegere.

Plânsul, care este o respirație întreruptă de suspine (cel convulsiv), când este însoțit de un torent de lacrimi și, în oarecare măsură, ca mijloc de a ușura durerea, este o precauție a naturii în vederea sănătății; iar o văduvă care, după cum se spune, nu vrea să se lase consolată, adică ce vrea să dea curs liber lacrimilor, se ocupă de sănătatea sa fără să o știe sau propriu-zis fără să vrea. O mânie ce ar surveni în această stare ar frâna repede această efuziune în dauna ei; adesea întristarea, dar adesea și mânia, fac să izbucnească în lacrimi femeile și copiii. – Așadar, *senti-*
263 *mentul neputinței sale* față de răul unui afect puternic (fie de mânie, fie de tristețe) cheamă în ajutor semne naturale exterioare, care ulterior cel puțin dezarmează (conform dreptului celui mai slab) un suflet viril. Această expresie a sensibilității, ca slăbicine a sexului, nu trebuie să îl facă pe *omul* participativ să plângă, ci doar să îi dea lacrimile: căci în primul caz el s-ar comporta contrar sexului său, iar prin efeminarea sa, el nu ar fi de ajutor părții celei mai slabe, iar în al doilea caz el nu ar dovedi simpatie față de celălalt sex, din care sexul său își face o datorie, pentru că trebuie să ia femeia sub protecția sa: caracterul omului viteaz, după cum îl reprezintă cărțile cavalerești, atrage după sine ocrotirea acesteia.

De ce tinerii preferă *tragedia* și o joacă cu mai multă plăcere (când vor, de exemplu, să dea o serbare părinților): cei înaintați în vârstă însă preferă *comedia*, chiar și burlescă? Cauza celei dintâi este, în parte, exact aceea care îi face pe copii să caute pericolul: probabil datorită unui instinct al naturii, pentru a își pune forțele la încercare, dar în parte și datorită nechibzuinței tinereții, când ea păstrează, nu melancolia impresiilor de milă sau de teroare de îndată ce piesa s-a terminat, ci doar o epuizare agreabilă după o mișcare interioară puternică, ce predispune din nou la veselie. Această impresie, dimpotrivă, nu dispare la fel de ușor la bătrâni, ei neputând reproduce la fel de ușor dispoziția către bucurie. Un arlechin, având o agerime deosebită determină, prin fanteziile sale, o emoție salutară

a diafragmei şi a intestinelor: care deschide apetitul dineurilor de societate ce vin apoi, însoțite de o conversație favorabilă.

Observație generală

Anumite sentimente corporale sunt *înrudite* cu afectele, dar nu sunt întocmai lor: pentru că ele sunt doar pasagere şi nu lasă nici o urmă; de acest fel sunt *fiorii* care îi trec pe copii atunci când ascultă seara poveşti cu strigoi spuse de doicile lor. – Astfel este *frisonul* ce ne cuprinde când corpul ne este stropit cu apă rece (ca pe timp de ploaie). Nu percepției pericolului, ci doar ideii de pericol, deşi ştim că el nu există, i se datorește această senzație, ce pare să 264
nu fie cu totul neplăcută atâta timp cât nu este decât un simplu acces, iar nu o izbucnire de spaimă.

Amețeala şi chiar *răul de mare*, conform cauzelor lor, par a aparține clasei de pericole ideale. – Putem merge fără să ne clătinăm pe o scândură de pe sol; dar dacă ea este pusă peste o prăpastie sau dacă avem nervii slabi sau e pusă peste un şanț: adesea teama vană față de pericol devine un pericol real. Tangajul unui vapor, chiar pe timp de vânt slab, este o mişcare alternativă de sus în jos. Când coboară, natura face efortul de a se ridica (pentru că în general mişcarea de jos în sus antrenează ideea de pericol), ca urmare, mişcarea de jos în sus a stomacului şi a intestinelor se află legată mecanic de nevoia de a vomita, care devine mai mare atunci când pasagerul se uită prin hublou şi priveşte când cerul, când marea; ceea ce sporeşte iluzia prin care lui i se pare că sub el se deschide un gol.

Un actor care este rece, dar care pe lângă aceasta mai posedă intelect şi o imaginație puternică, poate adesea să emoționeze mai mult printr-un afect studiat (artificial) decât printr-unul adevărat. Un îndrăgostit serios este neajutorat, stângaci şi puțin simpatic în prezența iubitei sale. Dar unul care joacă rolul *îndrăgostitului* şi care mai are şi ta-

lent, o poate face cu atâta naturalețe încât biata înșelată îi cade în plasă; cu siguranță datorită faptului că inima nefiindu-i angajată, el are capul limpede, aflându-se în deplinătatea întrebuințării îndemânării și forțelor sale spre a da cu naturalețe aparența de îndrăgostit.

Râsul blajin (sincer) este (în măsura în care aparține afectului de veselie) *sociabil;* cel viclean (rânjetul) este *ostil.* Distratul (ca Terrasson[199], care cu tichia de noapte pe cap în locul perucii și cu chipiul sub braț, înainta cu seriozitate spre a participa la disputa științifică asupra superiorității anticilor asupra modernilor sau invers) dă adesea ocazie primului; de el se *râde*, dar nu este *ironizat.* De *excentricul* nu lipsit de minte se face haz, fără ca el să se sinchisească; el râde împreună cu ceilalți. – Cel cuprins de o veselie mecanică (lipsit de spirit) este nesărat și face societatea insipidă. Cel care nu râde deloc este fie trist, fie
265 pedant. – Copiii, mai ales fetele, trebuie să fie obișnuiți de timpuriu să râdă din toată inima, căci seninătatea trăsăturilor feței se transmite treptat interiorității, pregătind astfel o *dispoziție* spre veselie, afabilitate și sociabilitate, care constituie o apropiere timpurie de virtutea bunăvoinței.

Un mijloc civilizat și cultivat de a se întreține într-o societate este acela prin care cineva își îndreaptă ținta propriei agerimi (a celei de excepție), fără ca totuși să fie caustic (zeflemea neofensatoare), iar altcineva este pregătit să-i dea o replică bună, fiind în măsură să-i facă pe ceilalți să râdă cu veselie. Dar dacă jocul este preluat de un nătâng, care este pasat de la unul la altul ca o minge, râsul este cel puțin lipsit de finețe, pentru că este răutăcios, nereacționând la el decât vreun parazit, care din sibaritism se pretează cu ușurință la acest joc îndrăzneț sau care face pe prostul, dând dovadă de gust îndoielnic și de sentiment moral obtuz, de care se poate râde din toată inima. Dar poziția unui bufon de curte, care trebuie să asezoneze masa cu cuvinte vesele destinate să impresioneze favorabil diafragma înaltelor personaje cu aluzii ce cad asupra servitorilor lor este, după cum se știe, *peste* sau *sub* orice critică.

Despre pasiuni

§ 80. *Posibilitatea* subiectivă de formare a unei dorințe anumite ce precedă reprezentarea obiectului său este *tendința (propensio)*. – *Obligarea* interioară a facultății dorinței de a intra în posesiunea acestui obiect înainte de a îl cunoaște este *instinctul* (precum este instinctul de împerechere sau instinctul părintesc la animale de a își proteja puii și altele). – Dorința sensibilă ce servește subiectului ca regulă (obișnuința) se numește *înclinație (inclinatio)*. – Înclinația prin care rațiunea este împiedicată să fie comparată, în raport cu o anumită alegere, cu suma tuturor înclinațiilor este *pasiunea (passio animi)*.

Se observă cu ușurință că pasiunile, prin faptul că se pot concilia cu reflecția cea mai calmă, nefiind necugetate precum afectele, dar nici impetuoase ori trecătoare, ci prin faptul că se pot înrădăcina și concilia întrucâtva cu raționarea, – prejudiciază cel mai mult libertatea, iar dacă afectul este o *beție*, pasiunea este o *boală*, ce rezistă tutu- 266
ror mijloacelor terapeutice, fiind de departe mai rea decât toate aceste mișcări pasagere ale sufletului, care cel puțin încearcă o îmbunătățire, în timp ce pasiunea este o fascinare ce exclude îmbunătățirea morală.

Pasiunea este denumită prin cuvântul *patimă* (patima gloriei, patima răzbunării, patima puterii și așa mai departe), în afară de cea a iubirii, despre care se spune *a fi îndrăgostit*. Cauza este aceea că atunci când ultima dintre aceste dorințe (prin desfătare) a fost satisfăcută, ea încetează imediat, cel puțin în raport cu aceeași persoană; astfel încât ne putem reprezenta foarte bine ca pasiune o stare de iubire pasionată (în timp ce cealaltă parte persistă în refuzul său), dar nu ne putem reprezenta astfel nici o iubire fizică: pentru că ea nu conține, în raport cu obiectul, un principiu *de durată*. Pasiunea presupune întotdeauna o maximă a subiectului, de a acționa conform unui scop care îi este prescris de înclinație. Ea este deci unită întotdeauna cu rațiunea acestui scop, iar animalelor nu li se poate aso-

cia nici un fel de pasiune, la fel de puțin ca și ființelor pur raționale. Ambiția, răzbunarea etc. nefiind niciodată satisfăcute, sunt enumerate printre pasiuni, ca bolile pentru care nu există decât mijloace paleative.

§ 81. Pasiunile sunt ca un cancer al rațiunii pure practice și, de cele mai multe ori, ele sunt incurabile: pentru că bolnavul nu vrea să fie vindecat, sustrăgându-se dominației principiului, singurul prin care s-ar putea vindeca. În domeniul sensibilității practice, rațiunea procedează, de asemenea, de la universal la particular, urmând principiul: de a nu se opri la o singură înclinație și de a le ține pe toate celelalte în umbră sau deoparte, ci de a observa că această înclinație ar putea subzista cu suma *tuturor* înclinațiilor. – *Ambiția* unui om poate avea întotdeauna o direcție convenabilă înclinației sale aprobată de rațiune: dar ambițiosul vrea, de asemenea, să fie iubit de alții, având nevoie de societatea binevoitoare a celorlalți, de a își păstra starea materială și încă altele. Dar dacă el este un ambițios-*pasionat*, el este orb cu privire la scopurile spre care îl poartă deopotrivă înclinațiile sale, pândindu-l pericolul de a fi detestat sau evitat sau de a se ruina datorită luxului, – lucruri pe care el nu le remarcă. Este o prostie (aceea de a face dintr-o *parte* din scopurile sale un *întreg*), ceea ce se opune rațiunii, chiar și în principiul său formal. Pasiunile
267 nu sunt doar ca afectele, dispoziții sufletești *nefericite*, care se îngreunează de atâtea *rele*; ci ele sunt rele fără excepție, dar dorința cea mai bună, chiar dacă ar tinde către virtute (conform materiei), de exemplu filantropia, de îndată ce se transformă în pasiune, este totuși (după formă) nu numai dăunătoare din punct de vedere *pragmatic*, ci și reprobabilă din punct de vedere *moral*.

Afectul aduce numai un prejudiciu momentan libertății și dominării sinelui. Pasiunea îl abandonează și își află plăcerea și mulțumirea în sentimentul de servitute. Și după cum rațiunea nu încetează să apeleze la libertatea internă, nefericitul suspină în lanțuri, fără a putea să le sfărâme: pentru că ele sunt tot una cu membrele sale.

Şi totuşi, pasiunile şi-au găsit apologeţii (căci cum să nu îi găsească dacă răutatea a lut loc printre principii? şi se spune: «Că nimic important nu s-a făcut în lume fără pasiuni puternice, iar providenţa însăşi le-a implantat cu înţelepciune în natura umană ca pe tot atâtea resorturi»[200] – Se poate spune foarte bine despre orice fel de *înclinaţie*, de care natura vie (chiar şi cea a omului) nu se poate dispensa, că este o nevoie naturală şi animală. Dar ca ele să fie necesare, să devină *pasiuni*, chiar trebuind să devină, providenţa nu a vrut, iar a le reprezenta din acest punct de vedere poate fi scuzat unui poet (lui Pope, de exemplu, care spune: «Dacă raţiunea este, aşadar, o busolă, pasiunile sunt o vârtelniţă»[201]; filosoful însă nu poate accepta acest principiu, nici chiar spre a face elogiul pasiunilor, cu titlu de instituire provizorie a providenţei, care le implântase anticipat în natura umană, înainte ca genul uman să fi ajuns la un grad convenabil de cultură.

Ele se divizează în pasiuni născute din înclinaţia *naturală* (înnăscute) şi în cele rezultate din *cultura* oamenilor (dobândite).

Pasiunile din *primul* gen sunt *înclinaţia către libertate* şi *înclinaţia către sex*, ambele unite cu afect. Cele din *al* 268
doilea gen sunt *ambiţia*, *dominaţia* şi *avariţia*, care nu sunt unite cu impetuozitatea afectelor, ci cu statornicia unei maxime date în vederea anumitor scopuri. Acelea pot fi numite *arzătoare (passiones ardentes)*, iar acestea, precum este zgârcenia, pasiuni *reci* (*frigidae*). Toate pasiunile însă sunt întotdeauna numai dorinţe ale oamenilor îndreptate către oameni, iar nu către lucruri, şi putem avea multe înclinaţii faţă de întrebuinţarea unui ogor fertil sau faţă de cea a unei vaci la fel de fertile dacă ţinem seama de utilitatea lor, dar nici o *afecţiune* (care constă din înclinaţia către *comunitatea* cu ceilalţi); şi cu atât mai puţin putem avea o pasiune.

A. Despre înclinația către libertate ca pasiune

§ 82. Ea este cea mai impetuoasă dintre toate la omul natural care *trăiește* în societate, pentru că el nu poate evita să întrețină pretenții reciproce față de ceilalți.

Cel care nu poate fi fericit decât prin alegerea *celuilalt* (aceasta fiind întotdeauna după cum voim de binevoitoare) se simte, pe bună dreptate, nefericit. Ce garanție are el, așadar, că semenul său puternic va judeca un bine la fel ca el? – Sălbaticul (care încă nu este obișnuit să se supună) nu cunoaște o nefericire mai mare decât de a cădea în această stare; și pe bună dreptate, atâta timp cât nici o lege publică nu îi dă nici o siguranță: și nici o disciplină nu i-a făcut, în timp, suportabilă această situație. De aici provine și starea continuă de război în care se află el, cu intenția de a îi ține pe ceilalți cât mai departe de el și de a trăi izolat în pustiu. Copilul abia luat de la sânul mamei sale, spre deosebire de toate celelalte animale, pare să își facă intrarea în lume prin țipete: numai în măsura în care el întrezărește *constrângerea* rezultată din incapacitatea de a se servi de membre, mărturisind prin țipăt aspirația sa către libertate (de care nici un alt animal nu are vreo idee)* – Popoarele

268 * *Lucrețiu*, ca poet, îndreaptă într-alt fel acest fenomen cu totul remarcabil la animale:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
Cui tantum in vita restet transire malorum![202]

269 Noul născut nu poate avea această perspectivă: iar sentimentul unei comodități ce provine nu dintr-o durere corporală, ci dintr-o idee obscură (sau dintr-o reprezentare analoagă acestei idei) de libertate și de obstacol față de această libertate, de *nedreptate* ce îl afectează, ceea ce se vede din *plânsul* amestecat cu țipete la câteva luni de la naștere: lacrimile indică amărăciunea pe care o încearcă atunci când el vrea să se apropie de anumite obiecte sau, în general, să își schimbe doar poziția, față de care el se simte împiedicat. – Acest instinct, de a avea o voință proprie și de a lua drept ofensă obstacolul pe care îl întâmpină se dezvăluie mai ales în ton, lăsând să se întrevadă o răutate pe care mama se crede constrânsă să o pedepsească, dar care reapare, de obicei, prin țipete tot mai puternice. Același lucru se întâmplă atunci când copilul cade din greșeală. Puii altor animale se joacă între ei, pe când cei ai

nomade, nefiind legate de nici o parte a solului (ca popoare de păstori), de exemplu arabii, țin cu atât mai mult la modul 269
lor de viață cu cât nu sunt constrânse să îl ducă și sunt într-atât de îndreptate din acest motiv să disprețuiască popoarele de *agricultori*, pe care mizeria inseparabilă de această condiție nu a fost suficientă, timp de mii de ani, să le dezguste. Popoarele care se ocupă doar de vânătoare (cum sunt *Olleni-Tungusi*[203]) sunt, în realitate, înnobilate de acest sentiment de libertate (ele s-au separat de alte ramuri ale aceluiași trunchi). – Deci nu numai sentimentul de libertate supus legilor sociale trezește un afect care ia numele de entuziasm, ci reprezentarea pur sensibilă a libertății exterioare exaltă înclinația de a rămâne liber sau de a extinde această libertate prin analogie cu conceptul de drept, până la violența pasiunii.

Nu se numește pasiune înclinația, chiar și cea mai puternică a animalelor simple (de exemplu, contactul sexual); pentru că ele nu au rațiune, singura care întemeiază conceptul de libertate, și care se află în conflict cu pasiunea; a cărei declanșare poate fi imputată omului. – Se spune despre om că iubește *cu pasiune* anumite lucruri (băutura, jocul, vânătoarea) sau că urăște (de exemplu, moscul, rachiul); dar aceste diferite înclinații sau aversiuni nu sunt numite chiar *pasiuni*, pentru că sunt diferite instincte, adică tot atâtea moduri diferite ale *simplei-suportări*, produse în cadrul facultății dorinței, trebuind să fie clasificate nu conform obiectelor facultății dorinței ca *lucruri* (dintre care există nenumărate), ci conform principiului folosirii sau 270
abuzului pe care oamenii îl fac între ei de persoana și de libertatea lor, pentru că un om face din celălalt un simplu mijloc pentru scopurile sale. – Pasiunile nu există propriu-zis decât pentru om și nu pot fi satisfăcute decât de către el.

omului se ceartă de timpuriu, ca și cum un anumit concept de drept (care se raportează la libertatea exterioară) s-ar dezvolta în același timp cu animalitatea și nu ar fi învățat treptat.

Aceste pasiuni sunt *ambiția*, *dominația*, *avariția*.

Întrucât ele sunt înclinații care se referă doar la mijloacele de satisfacere a tuturor înclinațiilor ce se raportează nemijlocit la scop, ele au în această privință o aparență de raționalitate: și anume ideea unei facultăți unite cu libertatea, prin care se tinde către satisfacerea tuturor scopurilor în genere. Posesiunea mijloacelor pentru intenții *arbitrare* se extinde, desigur, mult mai departe decât înclinația particulară și de satisfacere a înclinației considerate. – Din acest motiv, ele pot fi numite înclinații ale iluziei: ele constau din: aprecierea simplei opinii a altuia asupra valorii lucrurilor ca fiind corespunzătoare valorii sale reale.

B. Despre dorința de răzbunare ca pasiune

§ 83. Pasiunile neputând fi decât înclinații ale oamenilor îndreptate către oameni, în măsura în care acestea sunt orientate către scopuri identice sau opuse, sunt iubirea sau ura; conceptul de drept, dimpotrivă, întrucât rezultă nemijlocit din cel de libertate exterioară, este un mobil mai important și mult mai puternic asupra voinței decât cel al bunăvoinței: ura ce rezultă din nedreptatea suferită, adică *dorința de răzbunare*, este o pasiune ce rezultă irezistibil din natura omului, și oricât de rea ar fi, totuși maxima rațiunii în favoarea permisei *dorințe legale*, analoagă dorinței de răzbunare, este combinată cu înclinația, devenind astfel chiar una dintre pasiunile cele mai arzătoare și mai adânc înrădăcinate; iar atunci când pare a fi atinsă, lasă să subziste o ură secretă numită *ranchiună*, ca un foc ce mocnește sub cenușă.

Dorința de a trăi împreună cu semenii și de a întreține relații cu ei, situație în care fiecare poate obține ceea ce îi acordă *dreptul*, nu este, desigur, o pasiune, ci este un temei
271 determinant al liberului arbitru în ipostaza sa liberă, prin rațiunea pură practică. Dar dacă *capacitatea de excitare* a acestei dorințe acționează doar prin egoism, adică exclusiv în vederea unui avantaj personal, iar nu în favoarea unei

legiferări utile tuturor, atunci este vorba de un mobil sensibil al urii, nu al nedreptății, dar de *nedreptate* față de noi: iar această înclinație (de a urma sau de a distruge) la baza căreia se află o idee care este aplicată într-un mod egoist convertește dorința juridică față de ofensator în pasiune pentru represalii, ajungând adesea până la demență și fiind în stare să expună viața celui ce o face dacă dușmanul nu dă bir cu fugiții, ajungând chiar până la a face ereditară (prin răzbunarea sângelui) această ură dintre națiuni; căci, după cum se spune, sângele celui ofensat, atâta timp cât nu este răzbunat, *strigă* până când sângele vărsat pe nedrept nu va fi spălat de un alt sânge – fie și al unuia dintre descendenții nevinovați ai vinovatului.

C. Despre înclinația către facultatea de a avea influență în general asupra altor oameni, ca pasiune

§ 84. Această înclinație se apropie cel mai mult de rațiunea tehnic-practică, adică de maxima perspicacității. Așadar, a avea în puterea sa înclinațiile altor oameni spre a le putea conduce și determina după intențiile sale înseamnă aproape a avea o *posesiune* asupra celuilalt, care devine un simplu instrument al voinței sale. Nu este deloc uimitor că strădania față de o astfel de *facultate* de a avea influență asupra altora devine o pasiune.

Această facultate include oarecum în sine o putere întreită: *onoare*, *putere* și *bani;* când o posedăm suntem în măsură să acționăm asupra fiecărui om, făcându-l să servească propriilor noastre intenții, dacă nu printr-una dintre aceste influențe, cel puțin prin alta. – Înclinațiile incluse aici, când devin pasiuni, sunt *ambiția*, *dominația* și *avariția*. Desigur, omul devine nebunul (cel înșelat) propriilor sale înclinații, și întrucât el folosește astfel de mijloace, el își ratează scopul final; dar aici nu este vorba de *înțelepciune*, care nu permite nici o pasiune, ci numai de *perspicacitate*, cu care smintiții pot fi manipulați.

Dar pasiunile în general, pe cât de violente ar putea fi
272 ca impulsuri sensibile, nu sunt totuşi, cu privire la ceea ce rațiunea prescrie oamenilor, decât simple *slăbiciuni*. De aceea, facultatea omului inteligent de a folosi pasiunile conform intențiilor sale, trebuie să fie proporțional cu atât mai mică cu cât pasiunea de care este dominat celălalt este mai mare.

Ambiția este o slăbiciune a oamenilor, datorită căreia ei pot fi influențați prin *opinia* lor, dominați prin *teama* şi avariția pe care o antrenează propriul lor *interes*. – Aici se află ceva servil care, când cade sub puterea celuilalt, acesta are facultatea de a îl îndrepta spre propriile sale intenții, profitând de înclinațiile care îl însoțesc. – Dar conştiința acestei puteri în sine şi a posedării mijloacelor de a îşi satisface dorințele excită pasiunea mai mult decât întrebuințarea care i se dă.

a. Ambiția

§ 85. Ea nu este *loialitate*, o înaltă apreciere, pe care un om se cuvine să o aştepte de la alt om datorită valorii sale interioare (morale), ci este o strădanie spre o *reputație onorabilă*, unde aparența este suficientă. Dacă poate fi măgulit orgoliul (ce vrea ca ceilalți să se stimeze puțin în comparație cu noi înşine, este o prostie ce acționează împotriva propriului scop) – acest orgoliu, spun eu, se cade să fie numai *măgulit*, căci astfel dobândim putere asupra acestei pasiuni a prostului. *Măgulitorii**, cei lipsiți de opinii ferme, care lasă cu plăcere ultimul cuvânt unui om important, hrănesc în el o pasiune ce îl slăbeşte, fiind

* Cuvântul măgulitor[204] a putut fi originar de jos[205] (unul care se îndoaie şi se înclină, spre a îl duce după bunul plac pe un potentat încrezut, datorită orgoliului său); tot astfel, cuvântul ipocrit[206] (propriu-zis ar fi trebuit să se scrie suflcur[207]), ceea ce înseamnă un înşelător, un om care, printre *suspinele*[208] sale îşi întrețese discursul, făcând dovada unei umilințe *pioase* în prezența unui devot cu putere.

corupătorii celor mari şi puternici, care se lasă în voia acestor seducţii.

Orgoliul este o dorinţă de onoare înşelată, ce acţionează împotriva scopului său, şi care nu poate fi considerată un mijloc premeditat de a îi face pe alţi oameni (pe 273
care îi îndepărtează de sine) să servească scopurilor sale; orgoliosul merită mai degrabă să fie numit instrumentul ticăloşilor, un smintit. Odată, un negustor cinstit şi cu multă judecată mă întrebă: «De ce orgoliosul este întotdeauna servil?» (căci el observase din experienţă: că cel care făcea caz de averea şi de ascendentul său comercial, atunci când averea i se împuţinează începe cu uşurinţă să se târască). Părerea mea era aceea: că orgoliosul, având pretenţia ca alţii să se *dispreţuiască* în comparaţie cu el, iar cum această idee nu îi poate veni decât celui ce se simte el însuşi predispus la josnicie, orgoliul este în el deja un semn precursor infailibil al josniciei asemănătoare a oamenilor.

b. Dominaţia

Această pasiune este în sine nedreaptă, iar exteriorizarea sa le ridică pe toate celelalte contra sa. Dar ea începe prin teama de a fi dominat de altul, menajându-şi în consecinţă mijloacele de a îl domina; ceea ce nu împiedică un mijloc la fel de odios pe cât este de nedrept de a îi face pe alţi oameni să servească scopurilor sale; pentru că, pe de-o parte, el provoacă opoziţia lor şi este *lipsit de perspicacitate*, iar pe de altă parte el se opune libertăţii legale pe care o revendică toţi oamenii şi este *nedrept*. – Arta de a domina *indirect*, de exemplu cea a femeilor care, prin iubirea pe care o inspiră celuilalt sex spre a îl face să servească intenţiei lor, nu este inclusă în acest titlu: întrucât nu implică folosirea puterii ci, dimpotrivă, felul în care supuşii ştiu să o înlănţuiască şi să o domine, prin propria lor înclinaţie, pe cea care li se supune. – Nu se întâmplă ca şi cum partea femeiască a speciei noastre ar fi liberă să supună partea bărbătească, datorită înclinaţiei pe care o are

față de aceasta (care, într-adevăr, este contrapartea sa), ci ea nu se servește de același *mijloc* ca și bărbații spre a atinge această intenție, și anume ea nu folosește deci privilegiul *forței* (care nu îi este propriu), ci pe cel al *atracției*, care include o înclinație a părții contrare de a fi dominată.

c. Avariția

274 Banii constituie soluția, iar cel care este favoritul lui Pluton vede cum toate porțile ce rămâneau închise în fața săracului se vor deschide în fața bogatului. Inventarea acestui mijloc, care nu are nici o altă întrebuințare (sau care cel puțin nu se cuvine să aibă) decât pe aceea a facilitării schimbului de obiecte produse de strădania umană spre a se putea bucura de toate bunurile fizice ce se află în puterea omului, mai ales de când ele au fost reprezentate prin metale, făcând să se nască dorința de a avea ceea ce nu este, în ultimă instanță, decât o putere atașată simplei posesiuni, dar lipsită de desfătare, și chiar cu renunțarea la orice întrebuințare a acestui mijloc (de către avar) a acestei puteri ce este privită ca fiind în stare să le înlocuiască pe toate celelalte. Această pasiune lipsită de spirit, deși nu este întotdeauna moral reprobabilă, nu este decât o pasiune dirijată mecanic, ce se atașează mai ales bătrâneții (ca o compensație a neputinței sale naturale), ce a dat acestui mijloc universal, datorită marii sale influențe, pur și simplu numele de *facultate*, iar odată stabilită ea nu mai suferă nici o schimbare, și dacă prima dintre cele trei pasiuni de care vorbim trezește *teama*, a doua *ura*, a treia *disprețul**.

* Aici disprețul trebuie înțeles în sens moral; căci în sens civil, când apare, după cum spune Pope[209], «diavolul cade în palatul cămătarului într-o ploaie de aur de cincizeci la sută și pune mâna pe sufletul său», mai degrabă ne *minunăm* de omul care face dovada unei iscusințe comerciale atât de mari.

Despre înclinația spre iluzie ca pasiune

§ 86. Prin *iluzie* ca impuls al dorinței eu înțeleg în-
șelarea practică interioară prin care mobilul subiectiv se
consideră ca fiind obiectiv. – Natura vrea din când în când
excitații tot mai puternice ale forței vitale, spre a reînsufleți
activitatea oamenilor, pentru ca să nu piardă sentimentul
vital în simpla *desfătare*. Ea a arătat deci, într-un mod pe
cât de înțelept pe atât de binefăcător omului leneș de la
natură, obiecte care, conform imaginării sale, par a fi scopuri
reale (moduri de a dobândi onoarea, puterea și averea),
care îi dau ocupație, în pofida tendinței sale de a nu face
nimic, făcându-l astfel să aibă multă *bătaie de cap* oste-
nindu-se mult și *nefăcând* nimic; interesul pe care îl mani- 275
festă față de această lucrare sterilă este, deci, un interes al
purei iluzii, iar natura se joacă într-adevăr aici cu omul
(subiectul), împingându-l spre scopul ei: care constă (obiec-
tiv) în convingerea că el însuși și-a dat un scop propriu. –
Aceste înclinații ale iluziei sunt astfel, pentru că fantezia se
creează pe sine, devenind în cel mai înalt grad *pasionante*,
mai ales atunci când ele se exercită pe un teren al
concurenței umane.

Jocurile băieților cu mingea, cu cercul, alergările, jocul de-a soldații; mai apoi jocurile de șah și de cărți ale bărbaților maturi (unde simpla superioritate a intelectului este scopul primului, iar câștigul în numerar scopul celui de-al doilea); în cele din urmă sunt jocurile cetățeanului care își caută norocul în reuniuni publice de faro sau cu zarurile – toate fiind sugerate, fără îndoială de o natură înțeleaptă, care se servește de hazard spre a își desfășura forțele în luptă: propriu-zis forța vitală se obișnuiește cu efortul și se menține în forță. Doi judecători își imaginează că se joacă unul cu altul; dar, în fapt, natura se joacă cu amândoi, rațiunea putându-i convinge cu ușurință să fie atenți să nu facă o alegere proastă a mijloacelor folosite spre a își atinge scopul. – Dar bunăstarea asociată acestei excitații, întrucât ea este unită cu ideea de iluzie (deși rău

interpretată) este prin aceasta cauza însăşi a unei tendinţe către o pasiune mai vitală şi mai durabilă*.

Înclinaţiile către iluzie îl fac pe omul slab să devină superstiţios, iar pe cel superstiţios îl fac slab, adică dispune aşteptarea de efecte, de altfel importante, de la împrejurări ce nu pot fi *cauze naturale* (de teamă sau de speranţă). Vânătorii, pescarii, jucătorii (mai ales la loterie) sunt superstiţioşi, iar iluzia care duce la *înşelătorie:* după care subiectivul este luat drept obiectiv, dispoziţia simţului intern drept cunoaşterea lucrului însuşi, ne face să concepem în acelaşi timp tendinţa către superstiţie.

Despre cel mai mare bine fizic posibil

276 § 87. Cea mai mare desfătare sensibilă care nu este deloc însoţită de dezgust este *odihna după muncă* în starea de sănătate. – Tendinţa către odihna neprecedată de muncă este, în acea stare, *lene.* – Totuşi, o anumită lentoare în revenirea la *îndeletnicirile* sale şi dulceaţa acestui *far niente* în vederea concentrării forţelor nu este chiar lene, căci (fie şi în joc), putem fi *ocupaţi* în mod agreabil şi chiar util, iar schimbarea de preocupări, diferenţa lor specifică constituie o recreere variată: şi dimpotrivă, este necesară o hotărâre de o anumită forţă spre a relua o muncă dificilă pe care am lăsat-o neterminată.

Între cele trei vicii: *lenea*, *laşitatea* şi *falsitatea*, prima pare a fi cea mai demnă de dispreţ. Dar judecând astfel, în ceea ce îl priveşte pe om, se procedează foarte nedrept. Natura, aşadar, a dat cu multă înţelepciune posibilitatea multor subiecţi de a se îndepărta de o muncă susţinută

* Un om din Hamburg care pierduse la joc o avere considerabilă îşi petrecea timpul privind jucătorii. Cineva l-a întrebat într-o zi: cum de suportă ideea de a fi fost posesorul unei astfel de averi. Primul răspunse: «Dacă aş reuşi să o redobândesc, nu aş şti totuşi să o folosesc într-un fel mai agreabil».

printr-un instinct salutar, atât pentru ei. cât și pentru alții: întrucât este posibil ca ei să nu facă față unui consum îndelungat sau des repetat de energie fără să se epuizeze, ei având nevoie de anumite pauze de odihnă. Astfel, nu fără temei Demetrius[210] putuse înălța un altar acestei vrăjitoare: căci dacă *lenea* nu s-ar cuibări, *neobosita* răutate ar face de departe mai mult rău în lume decât astfel; de asemenea, dacă *lașitatea* nu ar avea milă de oameni, setea belicoasă a sângelui ar extermina de îndată genul uman, iar dacă nu ar exista *falsitate* [de exemplu, între o mulțime de scelerați ce fac un complot] (cum ar fi într-un regiment), unde întotdeauna s-ar găsi unul care să trădeze, statele ar fi distruse în întregime de răutatea înnăscută a naturii umane.

Cele mai puternice impulsuri ale naturii, ce țin loc de rațiunea care se îngrijește la modul general de conservarea insesizabilă a genului uman în calitatea sa de cel mai înalt bine fizic al lumii (ca stăpân al lumii), fără ca rațiunea umană să intervină, sunt *iubirea vieții* și *iubirea sexului;* prima tinde spre conservarea individului, iar cea de-a doua spre conservarea speciei, pentru că prin împerecherea sexelor viața speciei noastre se va conserva în întregime, *progresând* cu ajutorul rațiunii, cu toate că această specie lucrează prin intenții premeditate pentru *distrugerea* sa (prin războaie); ceea ce nu împiedică totuși creaturile raționale să își extindă întotdeauna cultura, chiar și în timpul războaielor, făcând posibilă, fără îndoială, reprezentarea unei 277
perspective asupra genului uman pentru secolele următoare, cu privire la o stare de fericire ce nu va regresa.

Despre cel mai mare bine moral-fizic

§ 88. Cele două feluri de bine, *fizic* și *moral*, nu pot fi *combinate;* căci ele s-ar neutraliza și nu ar realiza scopul adevăratei fericiri; ci înclinația către *bunăstare* și înclinația către *virtute* se află în opoziție reciprocă, iar principiul celei dintâi este limitat de al celei de-a doua, constituind

întregul scop al omului bine educat, ce are o parte sensibilă şi o alta morală (intelectuală); dar după cum în întrebuințare este dificil de împiedicat combinarea celor două, acest om se poate folosi de mijoace care să le disocieze *(reagentia)* spre a cunoaşte în mod analitic elementele care, combinate conform unei anumite proporții, pot procura desfătarea dată de un mod *civilizat* de a înțelege *fericirea.*

Modul de a gândi unirea bunăstării cu virtutea în *societate* este *umanitatea.* Aici nu este vorba de gradul acestei bunăstări, căci, unul cere mult, altul puțin, conform ideii pe care ei şi-o fac asupra mijloacelor proprii de a atinge acest scop; nu se pune deci decât problema felului de raport în care înclinația către bunăstare trebuie limitată de legea morală.

Sociabilitatea este, de asemenea, o virtute, dar *înclinația către sociabilitate* devine adesea o pasiune. Când desfătarea socială creşte cu emfază datorită risipei, această falsă sociabilitate încetează de a mai fi o virtute, devenind o bunăstare ce prejudiciază umanitatea.

* * *

Muzica, dansul şi jocul formează o societate care se dispensează de vorbire (căci puținele cuvinte necesare celui din urmă nu întemeiază o conversație, care face posibilă o comunicare reciprocă a ideilor). Jocul, care după cum se pretinde, nu trebuie să servească decât la umplerea vidului
278 conversației la masă este, de obicei, problema principală: este un mijloc de câştig, în care afectele sunt foarte excitate, existând convenția interesului personal de a se devaliza reciproc cu cea mai mare politețe şi, atâta timp cât durează jocul, un egoism perfect de care nimeni nu se plânge, este pus drept principiu; dar conversația, prin relațiile cu întreaga cultură pe care le promit manierele de care se face uz, asocierea bunăstării sociale cu virtutea şi prin ea adevărata umanitate, nu îşi pot promite cu uşurință un avantaj adevărat având o astfel de convenție.

Bunăstarea, care pare să se acorde cel mai bine cu umanitatea este *o masă bună într-o societate aleasă* (care, dacă se poate, să alterneze), despre care Chesterfield[211] spunea: că nu ar trebui să fie nici sub numărul *grațiilor*, nici peste cel al *muzelor**.

Când am în vedere** un banchet cu oameni de gust (uniți din punct de vedere estetic) care nu se află în acea societate doar pentru a lua masa, ci spre a se bucura de prezența lor reciprocă (pentru că într-un astfel de caz numărul lor nu poate fi cu mult mai ridicat decât cel al grațiilor): această mică reuniune în jurul mesei nu trebuie să aibă drept intenție atât satisfacția corporală, – pe care fiecare și-o poate procura singur, – cât plăcerea socială, unde masa nu trebuie să pară decât un vehicol: și atunci numărul în discuție este suficient spre a nu face conversația să lâncezească sau în astfel de mici societăți selective ar trebui să se discute cu cel mai apropiat vecin.

Cea din urmă nu este o conversație de gust, care întot- 279
deauna trebuie să fie călăuzită de cultură, unde unul vorbește cu toți ceilalți (și nu numai cu vecinul său): în timp ce, dimpotrivă, galele (festinul și banchetul) sunt cu totul lipsite de gust. Se înțelege de la sine că în toate reuniunile în jurul mesei, chiar și ținute la restaurant, ceea ce se debitează în public de către un conviv indiscret față de un

* Zece la o masă; pentru că gazda care serveşte la masă nu se pune la socoteală.

** La o masă festivă, la care prezența doamnelor restrânge de la sine libertatea pălăriilor[212] în limitele celor mai stricte convenții, o tăcere ce se aşterne uneori dintr-o dată constituie o întâmplare supărătoare ce poate dura mult timp, unde nimeni nu îndrăzneşte să se hazardeze cu nimic nou spre a stimula cu îndemânare conversația, pentru că trebuie să o facă nu vorbind despre vreme, ci relatând vreo noutate a zilei în stare să stârnească interesul. O singură persoană, mai ales stăpâna casei, poate preveni acest blocaj şi susține constant conversația: care trebuie să se încheie ca la un concert, cu satisfacția sinceră a tuturor, fiind astfel cu atât mai profitabilă; este ca în *Banchetul* lui Platon[213], unde convivul spune: «Dineurile nu sunt plăcute când participi la ele, ci ori de câte ori te gândeşti la ele».

absent, nu poate fi transmis *în afara* acelei reuniuni și nu se cuvine să fie relatat. Așadar, orice astfel de reuniune, chiar dacă nu a existat vreo convenție specială în această privință, aduce cu sine o oarecare stare de sacralitate și datoria de a tăcea asupra a ceea ce ar putea fi inoportun vreunui conviv: căci fără această încredere a culturii morale, amuzamentul favorabil în societate și însăși această societate nu s-ar putea desfăta. – Dacă într-o *așa-zisă* societate (căci o *societate în jurul mesei*, oricât de numeroasă ar fi, întotdeauna nu este decât o întrunire particulară, și numai societatea civilă în general este publică în idee) ar avea loc aluzii defavorabile asupra celui mai bun prieten al meu, desigur că eu îi voi lua apărarea; mă voi însărcina, pe riscul și în detrimentul meu, cu duritatea și cu amărăciunea expresiei îndreptate contra lui; dar nu mă voi face instrumentul acestor aluzii rele în afară și nu le voi mărturisi omului la care se referă. – Nu este vorba doar de un simplu *gust* social al celui care trebuie să orienteze conversația ci, de asemenea, și de principiile destinate să pună o condiție restrictivă libertății în schimbul public de idei.

În încrederea ce trebuie să domnească între oamenii ce iau masa împreună se află ceva analog vechilor uzanțe, de exemplu cea a arabilor, la care de îndată ce un străin a putut obține la ei, în cortul lor, o singură desfătare (o înghițitură de apă), el poate conta că se află în siguranță; sau când împărăteasa Rusiei a fost întâmpinată cu *sare* și *pâine* de deputații din Moscova, ea a putut să se asigure prin această desfătare, că în afară de orice uneltire, ea se poate bucura de dreptul de ospitalitate. – Masa luată în comun este, deci, considerată ca o formalitate a unui contract de asigurare.

A mânca *singur* (*solipsismus convictorii*) este, după un
280 învățat care *filosofează*, nesănătos*; nu este o refacere, ci

* Căci cel ce *filosofează* trebuie să își rumege continuu ideile, spre a găsi, prin nenumărate încercări, principiul căruia el ar trebui să i se atașeze în mod sistematic, iar ideile nefiind intuiții, zboară oarecum

mai degrabă (dacă este o *ghiftuire* de unul singur) o istovire; este o muncă epuizantă, şi nu un joc însufleţit de idei. Omul care îşi procură o astfel de *desfătare*, care mănâncă gândind în sinea sa în timpul unui prânz solitar îşi pierde pe nesimţite veselia; el o redobândeşte, dimpotrivă, dacă un tovarăş de masă îi oferă, prin fanteziile sale neîntrerupte, un subiect nou care să îl însufleţească, pe care el însuşi nu ar fi ştiut să îl descopere.

La o masă perfectă, unde numărul felurilor de mâncare nu are alt scop decât pe cel de a îi întreţine îndelung pe convivi *(coenam ducere)*, conversaţia trebuie să parcurgă trei trepte: 1) *relatările*, 2) *raţionamentele* şi 3) *glumele*. – A. Noutăţile zilei, mai întâi cele interne, iar apoi cele externe, relatate în scrisori particulare sau în ziare. – B. Când acest prim apetit este satisfăcut, societatea este deja mai însufleţită; căci este dificil ca în raţiocinare să se evite diversitatea în modul de a judeca unul şi acelaşi obiect ce se prezintă; şi după cum fiecare îl consideră pe al său preferabil, apare un conflict ce trezeşte apetitul pentru mâncare şi băutură, şi care este cu atât mai salutar cu cât contestarea lui a fost mai însufleţită şi participarea mai mare. – C. Dar după cum raţiocinarea este o specie de muncă şi o încordare de forţe, iar cum această încordare se împlineşte în

---

prin aer în faţa lui. Savantul care lucrează în domeniul istorici sau al matematicii poate, dimpotrivă, să le fixeze sub privirile sale, şi astfel să le ordoneze empiric cu tocul în mână, urmând regulile generale ale raţiunii, dar totuşi ca fapte, şi astfel pe temeiul că ceea ce precede formează o serie de puncte, el poate să reia munca în ziua următoare, de unde o lăsase. – În ce îl priveşte pe *filosof*, nu îl putem considera deloc ca pe un *lucrător* ce ia parte la edificiul ştiinţelor, adică el nu poate fi înfăţişat ca un savant şi nu trebuie să vedem în el decât un *căutător de înţelepciune*. El este simpla idee a unei persoane, care îşi dă ca obiect scopul final al întregii cunoştinţe din punct de vedere practic (în folosul acesteia) şi, de asemenea, teoretic, neputându-se face uz de acest nume la plural, ci el nu poate fi folosit decât la singular (filosoful judecă astfel sau altfel; pentru că el indică doar o idee, iar a numi ca *filosofi* înseamnă a indica o pluralitate a ceea ce este totuşi o unitate absolută.

sfârşit cu dificultate în mijlocul unei desfătări destul de mari: conversaţia degenerează natural într-un simplu joc al
281 agerimii, în parte pentru a plăcea gazdei, unde micile răutăţi ce nu sunt atacuri umilitoare adresate sexului său se înfăţişează în avantajul agerimii sale; astfel încât masa se încheie prin *râs* care, atunci când e sclipitor şi din inimă, este un dar al naturii, producându-se astfel o mişcare a diafragmei şi a intestinelor, foarte utilă stomacului la digestie, ca şi bunăstării întregii maşinării; şi totuşi convivii, uimitor cât de mulţi, presupun că găsesc o cultivare intelectuală într-o intenţie a naturii. – O muzică pentru masă la un banchet festiv de mari seniori este absurditatea cea mai lipsită de gust, pe care numai un sibarit şi-o poate imagina.

Regulile unui banchet de bun gust, ce *însufleţeşte* societatea sunt: a) Să se aleagă un subiect de conversaţie care să îi intereseze pe toţi şi care să furnizeze întotdeauna fiecăruia ocazia de a spune ceva potrivit; b) Să nu se lase o tăcere mormântală, ci doar mici pauze în conversaţie; c) Să nu se schimbe obiectul fără să fie nevoie şi să nu se sară de la o materie la alta: pentru că sufletul comeseanului, la sfârşitul unei mese, ca la sfârşitul unei drame (după cum este şi întreaga viaţă a omului) se ocupă inevitabil de rememorarea diferitelor acte ale dialogului: dacă nu se poate găsi nici un fir de legătură, ele se pierd, neînregistrându-se nici un progres cultural, ci se observă mai degrabă, cu indispoziţie, că s-a regresat. – Un obiect de discuţie trebuie să fie aproape epuizat înainte de a se trece la altul, iar când conversaţia începe să lâncezească, să se introducă cu discreţie ceva înrudit: în acest fel fiecare poate, fără afectare şi fără a stârni invidia, să urmeze direcţia discuţiei în cadrul reuniunii; d) Să nu degenereze conversaţia în *încăpăţânare* sau să se renunţe la ea, fie că este a noastră, fie că este a altui comesean: mai degrabă, dat fiind că acest mod de a se întreţine nu este o îndeletnicire, ci trebuie să fie numai un joc, această tendinţă spre seriozitate se va corecta printr-o glumă abilă; e) În discuţia serioasă, care se

cere să fie evitată, trebuie să ne disciplinăm pe noi şi afectele noastre, astfel încât să nu se întrevadă decât respect şi bunăvoinţă reciprocă; în rest trebuie să avem grijă mai mult de *tonul* cu care ne întreţinem (care nu trebuie să fie nici prea elevat, nici arogant) decât de conţinutul conversaţiei: pentru că nici unul dintre convivi să nu se *învrăjbească* cu altul, spre a nu îşi face loc în societate spiritul de familie.

Pe cât de nesemnificative pot părea aceste legi ale lumii 282
rafinate, mai ales atunci când sunt comparate cu cele ale purei moralităţi, tot ceea ce solicită sociabilitatea nereferindu-se decât la maxime sau la maniere, pe atât nu constituie ele un veşmânt care şade bine virtuţii şi care i se poate recomanda cu seriozitate. – *Purismul cinicilor* şi *mortificarea anahoreţilor*, care exclud bunăstarea socială, sunt forme corupte ale virtuţii, care nu o fac atrăgătoare; ci fiind părăsite de graţii, nu pot ridica pretenţia de a participa la umanitate.

Partea a doua

ANTROPOLOGIA

Caracteristica antropologică
Despre modalitatea de a cunoaşte interiorul omului după exterior

DIVIZIUNE

1) Caracterul persoanei, 2) caracterul sexului, 3) caracterul poporului, 4) caracterul speciei. 285

A. Caracterul persoanei[214]

Din perspectivă pragmatică, teoria universală *naturală* (nu civilă) a semnelor *(semiotica universalis)* foloseşte cuvântul *caracter* într-un sens dublu, căci se spune, pe de-o parte: că un anumit om are *acest* sau acel caracter (fizic); iar pe de altă parte că, în general, el *are* caracter (unul moral), care nu este decât unul sau deloc. Primul este semnul distinctiv al omului ca fiinţă sensibilă sau naturală; al doilea este acela al fiinţei raţionale înzestrate cu libertate. Omul care are principii şi este sigur de ele, nu în ce priveşte instinctul său, ci voinţa sa, are caracter. – Rezultă că putem diviza, fără tautologie, caracteristicul în măsura în care aparţine facultăţii dorinţei (care este practică) în a) *natural* sau predispoziţie naturală, b) *temperament* sau modalitate sensibilă şi c) *caracter* pur şi simplu sau mod de a gândi. – Primele două predispoziţii indică ceea ce se poate face cu omul; cea de-a doua (morală), ceea ce este el însuşi pregătit să facă cu sine.

I. Despre natural

Omul are un *suflet* bun înseamnă: că el nu este încăpăţânat, ci conciliant; el se poate mânia, dar îi trece repede şi nu ţine la supărare (este negativ bun). – Dimpo- 286
trivă, spre a putea spune: «el are o *inimă* bună», dacă aceasta

ar aparține modalității sensibile, ar trebui să spună mai mult. Ea este un impuls către binele-practic, cu toate că nu este realizat din principii, astfel: cel cu inimă bună și cel cu inimă miloasă sunt două feluri de oameni, pe care un om viclean le poate folosi după voie. – Așadar, naturalul se regăsește mai mult (subiectiv) în *sentimentul* de plăcere și neplăcere, prin care un om este afectat de un altul (acela putând să aibă ceva caracteristic), decât (obiectiv) în *facultatea dorinței*; unde viața nu se manifestă doar în sentiment, în *interior*, ci și în activitate, în *exterior*, cu toate că doar după impulsurile sensibilității. În acest raport constă, așadar, *temperamentul*, care trebuie să fie totuși deosebit de dispoziția obișnuită (rezultată din obișnuință): pentru că aceasta nu are drept temei o predispoziție naturală, ci doar cauze întâmplătoare.

II. Despre temperament

Din punct de vedere *fiziologic*, prin temperament se înțelege *constituția corporală* (textura tare sau slabă) și *complexul* (lichidele, partea pusă în mișcare în corp prin forța vitală, ce cuprinde ceea ce este cald și rece în circulația acestor energii).

Dar din punct de vedere *psihologic*, adică ca temperament al *sufletului* (facultatea sentimentului și facultatea dorinței), aceste expresii inspirate de calitatea sângelui sunt reprezentate conform analogiei jocului sentimentelor și al dorințelor cu cauzele motrice corporale (unde sângele este cea mai importantă).

Rezultă că: temperamentele, pe care noi nu le atribuim decât sufletului, mai pot avea drept cauză secretă concomitentă corporalitatea omului: – și ulterior ele pot fi divizate *în primul* rând în temperamente ale *sentimentului* și ale *activității*; în *al doilea* rând fiecare dintre ele poate fi unit cu excitabilitatea *forței vitale* (*intensio*) sau cu atonia *(remissio)* aceleiași – rezultă numai patru temperamente simple (ca în cele patru figuri silogistice prin *medius ter-*

minus): *sangvin*, *melancolic*, *coleric* și *flegmatic*; astfel se păstrează formele vechi, dar aceste denumiri au un sens 287
mai convenabil, conform spiritului acestei teorii a temperamentelor.

Expresia *calitatea sângelui* nu înseamnă aici *cauza* fenomenelor omului afectat sensibil, – conform patologiei umorale sau nervoase; ci ea servește numai la clasificarea după efectele observate; noi nu putem ști dinainte care este compoziția sângelui spre a denumi apoi, într-un mod convenabil, proprietatea unui anumit temperament; ci se pune problema de a ști ce sentimente și ce înclinații se observă la om spre a îi putea da în mod convenabil numele unei clase particulare.

Diviziunea principală a temperamentelor poate fi aceasta: temperamente ale *sentimentului* și temperamente ale *activității*, iar acestea se pot subdiviza încă în două specii, pentru a da împreună cele 4 temperamente. – La temperamentul *senzației* eu enumăr, așadar, *sangvinul*, A, și contrapartea sa, *melancolicul*, B. – Primului îi este propriu faptul că senzația este afectată repede și puternic, fără a merge în profunzime (nu este de durată); dimpotrivă, la cel de-al doilea senzația este mai redusă, dar se înrădăcinează mai adânc. *În aceasta*, iar nu în tendința către veselie sau tristețe, trebuie să constea diferența dintre temperamentele sufletului. Căci nechibzuința sangvinului predispune la veselie, în timp ce profunzimea dimpotrivă, reflectând asupra senzației ia veseliei marea sa mobilitate, fără să ducă tocmai la tristețe. – Dar după cum orice vicisitudine pe care o putem stăpâni însuflețește și întărește sufletul, cel care primește cu detașare tot ceea ce i se întâmplă, dacă nu este mai înțelept decât cel dependent de senzațiile care îi imobilizează forța vitală, este cu siguranță mai fericit decât el.

I. Temperamentele sufletului

A. Temperamentul sangvin al omului vesel

Sangvinul dispune de o modalitate sensibilă ce poate fi recunoscută după următoarele manifestări. El este lipsit de
288 griji şi plin de speranţe; dă oricărui lucru într-o clipă cea mai mare importanţă, după care nu se mai gândeşte la el. El îşi dă cuvântul de onoare, dar nu şi-l ţine; dat fiind că nu a reflectat îndeajuns de profund înainte dacă este capabil să şi-l ţină. Este suficient de bun la suflet spre a îi oferi celuilalt ajutorul său, dar este un rău platnic, care cere întotdeauna amânări. Este sociabil, glumeţ, bine dispus, nu dă prea mare importanţă nici unui lucru *(Vive la bagatelle*[215]*)*, şi toţi oamenii îi sunt prieteni. De obicei nu este un om rău, dar este un păcătos greu de convertit, ce se căieşte amarnic, dar uită deîndată de *căinţa* sa (care nu se transformă niciodată în *mâhnire*). El se oboseşte cu îndeletnicirile, fiind ocupat cu ceea ce nu este decât un simplu joc: pentru că acesta îi oferă schimbare, în condiţiile în care statornicia nu i se potriveşte.

B. Temperamentul melancolic al omului greoi

Cel *predispus spre melancolie* (nu melancolicul; căci aceasta înseamnă o stare, iar nu simpla tendinţă către o stare) dă tuturor lucrurilor cu care intră în contact o deosebită importanţă, găseşte peste tot cauze de îngrijorare, îndreptându-şi mai întâi atenţia spre dificultăţi, după cum sangvinul, dimpotrivă, începe prin speranţa în reuşită, dat fiind că acela gândeşte cu profunzime, iar acesta cu superficialitate. El promite cu greutate: pentru că ţinând la cuvântul dat, reflectă mai întâi asupra facultăţii de a îl îndeplini. Nu pentru că toate acestea ar decurge din cauze morale (căci aici este vorba despre impulsuri *sensibile*), ci pentru că contrariul lor îl inoportunează şi de aceea îl preocupă, neîncrezându-se şi găsind îndoielnică veselia, faţă de care

se arată receptiv. – În rest, această dispoziție sufletească, când este obişnuită, este contrară celei filantropice, care este, mai degrabă partea de moştenire a sangvinului, cel puțin în privința excitației: pentru că cel care se privează el *însuşi* de bucurie o va dori cu greu şi altora.

II. Temperamente ale activității

C. Tempramentul coleric al irascibilului

Despre el se spune: că este *aprins*, arde repede şi se 289
consumă ca focul de paie, iar după ce alții îi cedează se mai domoleşte, se irită fără să urască şi îl îndrăgeşte cu atât mai mult pe cel care i-a cedat mai repede. – Activitatea sa este *promptă*, dar nu este susținută. – Este preocupat, dar îndeletnicirile şi le face cu neplăcere, pentru că nu este asiduu, plăcându-i mai mult să facă pe şeful, să conducă, dar nu să execute el însuşi. De aceea, marea sa pasiune sunt onorurile; îi place să aibă îndeletniciri publice şi să audă că este lăudat. Aceasta face să îi placă *aparențele* şi pompa *formalităților;* ia cu plăcere sub oblăduirea sa şi pare generos, dar nu din iubire, ci din orgoliu; căci mai presus de toate el se iubeşte *pe sine*. – Este ordonat şi de aceea pare a fi mai perspicace decât este. Este avid de câştig, spre a nu fi meschin; este exagerat de politicos, în societate este afectat şi stângaci, având câte un linguşitor care să îi aprecieze agerimea, şi suferă mai mult din cauza opoziției celorlalți față de pretențiile sale *orgolioase*, mai mult decât face zgârcitul cu *aviditatea de câştig*: pentru că glume întrucâtva caustice pot spulbera definitiv nimbul importanței sale, pe când avarul găseşte întotdeauna mijlocul de a îşi recupera pierderea prin câştig. – Într-un cuvânt, temperamentul coleric este dintre toate cel mai puțin fericit, pentru că față de el opoziția celorlalți este cea mai mare.

D. Temperamentul flegmatic al celui cu sânge rece

Flegma este o *lipsă de afect*, nu inerție (lipsă de viață), și nu putem numi un flegmatic sau flegmatic pe omul care dispune de multă flegmă, și cu această titulatură să îl includem în clasa leneșilor.

Flegma, ca *slăbiciune*, este o tendință către inactivitate, unde îndeletnicirile nu sunt determinate de impulsuri pu-
290 ternice. Lipsa de senzație duce la inactivitatea deliberată, iar înclinațiile nu se îndreaptă decât spre sațietate și somn.

Flegma, ca *tărie* este, dimpotrivă, o proprietate: de a nu se mișca cu ușurință sau *sprinten*, ci lent, dar *susținut*. – Cel care posedă o doză de flegmă în combinația sa se încălzește cu greu, dar păstrează căldura mult timp. Nu ajunge să se mânieze cu ușurință, ci mai întâi reflectează dacă nu ar trebui să se mânieze; pe de altă parte, colericul ar putea deveni furios văzând că pe omul tare nu îl poate face să renunțe la sângele său rece.

Odată cu această flegmă, omul cu sânge rece primește de la natură o doză obișnuită de rațiune, prin care chiar dacă nu va străluci, în cazul în care se va conduce după principii și nu după instinct, nu va regreta nimic. Temperamentul său fericit îi ține loc de înțelepciune, și adesea în viața obișnuită el este numit un filosof. Astfel el se plasează deasupra altora, fără să le rănească vanitatea. Adesea el este tratat drept *viclean*: căci toate balistele și catapultele îndreptate către el se înfig ca într-un sac cu lână. Este un soț suportabil, dominându-și soția și pe cei apropiați, având aerul că face pe placul tuturor, pentru că prin voința sa inflexibilă dar reflectată, el știe să îi aducă la un acord cu sine: el este precum sunt corpurile cu un volum mic și cu viteză mare, care penetrează tot ceea ce le stă în cale, în timp ce altele cu o viteză mai mică, dar cu o masă mai mare, antrenează obstacolul fără să îl nimicească.

Atunci când un temperament trebuie să fie asociat altuia, după cum se crede de obicei, de exemplu

A Sangvinul
B Melancolicul
C Colericul
D Flegmaticul

ele fie *se opun* unul altuia, fie *se neutralizează*. Prima situație apare atunci când sangvinul este gândit ca fiind unit cu melancolicul, iar colericul cu flegmaticul într-unul și 291
același subiect: căci atunci (A și B, ca și C și D) se află față în față într-o contradicție. – Cea de-a doua, și anume a neutralizării, va avea loc printr-o *combinație* (asemănătoare celei chimice) a sangvinului cu colericul și a melancolicului cu flegmaticul (A cu C, iar B cu D). Căci veselia binevoitoare nu poate fi gândită ca fiind interpătrunsă în același act cu mânia înspăimântătoare, după cum nu se poate interpătrunde nici supliciul celui care se chinuie cu tihna mulțumită a celui ce are sufletul împăcat. – Dacă una dintre aceste stări trebuie, dimpotrivă, să îi cedeze celeilalte, ele nu sunt decât umori, iar nu un temperament determinat.

Nu există, așadar, temperamente *compuse*, de exemplu, un sangvin–coleric (care ar fi cel al fanfaronilor, căci ei au pretenția de a fi stimați, făcând dovadă de aroganța marilor seniori); nu există decât patru în total, iar fiecare dintre ele este simplu și nu știm la ce este bun un om cu un temperament mixt.

Veselia și nechibzuința, profunzimea și demența, noblețea și îndărătnicia și, în cele din urmă, sângele rece și debilitatea mintală nu se deosebesc decât ca efecte ale temperamentelor în relație cu cauzele lor*.

---

* Prin raționament s-a intenționat determinarea, în parte pe baza experienței, în parte cu ajutorul pretinselor cauze ocazionale, a diversei influențe a temperamentului asupra îndeletnicirilor publice sau, reciproc, a îndeletnicirilor publice asupra temperamentului (conform efectului, rezultat dintr-o practică obișnuită, a acestora asupra acestuia). Astfel, de exemplu, în religie colericul este *ortodox*, sangvinul este *liber cugetător*, melancolicul este *exaltat*, flegmaticul este *indiferent*. – Dar acestea sunt judecăți hazardate, care din punctul de vedere al caracteristicului au tot atâta valoare cât are și agerimea îndreptată spre glumă (*valeant, quantum possunt*)[216].

III. Despre caracter ca mod de a gândi

A putea spune despre un om pur şi simplu: «el are *caracter*», nu înseamnă doar a se fi spus multe despre el,
292 ci şi a-l *elogia;* căci este un lucru rar de a trezi stima şi admiraţia faţă de el.

Dacă prin această denumire se înţelege în general ceea ce putem aştepta de la cineva, fie bun fie rău, se obişnuieşte să se adauge că: el are *acest* sau *acel* caracter, iar expresia indică *modalitatea sensibilă.* – Dar a avea pur şi simplu caracter desemnează acea proprietate a voinţei prin care subiectul îşi asociază principii practice determinate pe care, invariabil, le prescrie propria sa raţiune. Dar dacă aceste principii pot fi adesea false şi vicioase, atunci latura formală a voinţei de a acţiona în general conform principiilor ferme (iar nu sărind când aici când dincolo ca un roi de ţânţari) este stimabilă şi demnă de a fi admirată în sine; pentru că este rară.

Nu este vorba aici despre ceea ce natura face din om, ci despre ceea ce el *însuşi face din sine;* căci prima aparţine temperamentului (unde subiectul este în cea mai mare parte pasiv), iar numai ultima ne face cunoscută existenţa caracterului.

Toate celelalte calităţi bune şi utile ale sale au un *preţ*, care face ca ele să fie apreciate în mod reciproc, putând să procure o oarecare utilitate: talentul are un *preţ de piaţă* care permite suveranului sau seniorului să folosească omul înzestrat în diferite feluri; – temperamentul are un *preţ de afecţiune*; ne putem întreţine cu el foarte bine, întrucât este un tovarăş agreabil; dar – caracterul are o *valoare** interioară, fiind sublim deasupra tuturor preţurilor.

---

* Un navigator auzi într-o societate disputa unor savanţi cu privire la rangul ce le era datorat în funcţie de facultăţile pe care le posedau. El decise în felul său, şi anume: cât ar putea primi în piaţa din Alger pentru vânzarea unui om pe care l-ar captura. De teolog sau de jurist nimeni nu are nevoie acolo; dar medicul are o profesie, şi prin ea el are

Despre proprietățile ce rezultă de aici, după care omul are caracter sau este lipsit de caracter

1. *Imitatorul* (în moralitate) este lipsit de caracter: căci 293
caracterul constă chiar în originalitatea modului de a gândi. El își trage comportamentul dintr-o sursă pe care el însuși a deschis-o. De aceea, omul rațional nu se cuvine să fie excentric; el nu va fi în nici un caz astfel, pentru că se sprijină pe principii ce trebuie să aibă valoare pentru toată lumea. Acela îl *maimuțărește* pe omul cu caracter. Blândețea rezultată din temperament este o pictură în acuarelă, iar nu o trăsătură de caracter; dar caricaturizarea caracterului este o bătaie de joc necugetată, ce îl prejudiciază pe omul cu un caracter adevărat, pentru că el nu se asociază la rău, ceea ce a devenit o practică publică (o modă), prezentându-se drept un excentric.

2. Răutatea ca predispoziție a temperamentului este mai puțin gravă decât blândețea predispoziției temperamentului lipsită de caracter; căci prin cea din urmă se poate dobândi superioritate asupra celei dintâi. – Chiar și un om cu un caracter rău (ca Sylla[219]), care a inspirat oroare prin violența

---

o valoare în numerar. – Regele Angliei Jacob I[217] a fost rugat într-o zi de doica ce îl alăptase să facă din fiul ei un *gentleman* (un om fin). Jacob îi răspunse: «Asta nu pot; eu pot să îl fac conte, dar *gentleman* trebuie să se facă el însuși». – Diogene[218] (cinicul) fu capturat într-o călătorie pe mare spre Insula Creta (după cum se spune în istorie) și scos la vânzare într-o piață publică de sclavi. «Ce poți tu să faci, ce ai învățat tu?» l-a întrebat vânzătorul, care îl plasase pe un podium. «Eu știu să *comand*», răspunse filosoful, «iar tu caută-mi un cumpărător care să aibă nevoie de un *stăpân*». Vânzătorul, reflectând în sinea sa asupra acestei pretenții neobișnuite, încheie această afacere neobișnuită: încredințându-i-l acestuia pe fiul său pentru a îl instrui, pentru a face din el ceea ce va voi, iar el însuși s-a ocupat câțiva ani de comerț în Asia, iar la întoarcere a fost fericit să afle în locul fiului necivilizat pe care îl lăsase la plecare un tânăr isteț, binecrescut, virtuos. – Aceasta este, cu aproximație, scala ce poate servi la aprecierea valorii umane.

maximelor sale de neclintit, devine totodată un obiect de admirație: după cum se întâmplă cu *forța sufletului* în general atunci când este comparată cu *bunătatea sufletului*, trebuind să se unească în același subiect spre a produce ceea ce este mai mult ideal decât real, și anume: ceea ce pe bună dreptate se intitulează *măreția sufletului*.

3. Simțul rigid, inflexibil într-o rezoluție (asemănătoare celei luate de Carol al XII-lea) este, fără îndoială, o dispoziție a sufletului favorabilă caracterului dar, în general, nu constituie încă un caracter determinat. În acest scop sunt necesare maxime rezultate din rațiune și din principii moral practice. De aceea, nu putem spune propriu-zis: răutatea acestui om este proprietate a caracterului său; căci
294 atunci ea ar fi diabolică; dar omul nu *aprobă* niciodată răul în sine, și propriu-zis nu există *răutate* din principii, ci numai ocazionată de abordarea acestora.

* * *

Pe bună dreptate, principiile referitoare la caracter sunt prezentate într-o manieră negativă. Ele sunt:

a) De a nu relata premeditat lucruri neadevărate; și, ca atare, de a fi reținut în vorbire spre a nu atrage afrontul unei contraziceri.

b) De a nu se disimula; adică de a părea în față binevoitor, iar în spate răuvoitor.

c) De a nu se încălca promisiunea (permisă); unde sunt incluse: onorarea *amintirii* unei prietenii care s-a destrămat și neabuzarea de încrederea și de deschiderea inimii altora față de noi.

d) De a nu se lăsa antrenat în relații de afinitate cu oameni ce gândesc rău și de a își aduce aminte de *noscitur ex socio etc.*[220] și de a nu întreține cu ei decât relații de afaceri.

e) De a nu se sinchisi de judecata superficială și răuvoitoare a celorlalți; căci opusul acesteia face dovadă de slăbiciune; mai mult, teama de a nu fi în pas cu moda, care este trecătoare și schimbătoare, trebuie temperată; iar dacă

moda a dobândit deja o influență considerabilă, cel puțin este o poruncă de a nu se extinde şi asupra moralității.

Omul care în modul său de a gândi este conştient că are caracter, nu îl are de la natură, ci întotdeauna el trebuie să fie *dobândit*. Trebuie să recunoaştem, de asemenea: că întemeierea caracterului, ca un fel de renaştere, este o anumită promisiune solemnă făcută sieşi, care împreună cu momentul în care se înfăptuieşte în noi această transformare este ca o eră nouă ce nu poate fi uitată. – Educația, exemplele, instrucția *nu* pot opera *cu timpul* această fermitate şi această constanță a principiilor, ci ele se produc printr-un fel de explozie, ce înlocuieşte dintr-o dată saturația ce ne-o provoacă starea oscilantă a instinctului. Este posibil să existe numai un număr mic care a încercat această metamorfoză înainte de vârsta de treizeci de ani şi un număr chiar mai mic care i-a dat o bază solidă înainte de patruzeci. – A voi să devi, în mod fragmentar, un om mai bun este o încercare inutilă; căci o impresie se estompează în timp ce se lucrează la alta; iar întemeierea caracterului 295
este: o unitate absolută a principiului interior al comportamentului în general. – De asemenea, se spune: că *poeții* nu au caracter, de exemplu, că ei i-ar ofensa pe cei mai buni prieteni ai lor mai degrabă decât să sacrifice o vorbă de duh; sau că nicidecum nu este cazul să căutăm caracter la curteni, care trebuie să se supună în fel şi chip, că fermitatea caracterului nu este decât îndoielnică la fețele bisericeşti care, curtându-l pe stăpânul cerului, tot astfel manifestă dispoziția de a îi curta şi pe stăpânii pământului, şi astfel, fermitatea caracterului lor nu este decât îndoielnică, iar a avea un caracter interior (moral) nu este şi nu va rămâne niciodată mai mult decât o dorință pioasă. Este posibil ca vina să se datoreze *filosofilor* înşişi: că încă nu au pus într-o lumină suficient de clară acest concept şi nu au încercat niciodată să înfățişeze virtutea decât fragmentar, nereprezentând-o *pe deplin* în forma sa frumoasă şi interesantă pentru toți oamenii.

Într-un cuvânt: veridicitatea în examinarea sinelui şi în comportamentul faţă de celălalt este maxima supremă, ce constituie singura dovadă a conştiinţei pe care un om o are asupra caracterului său: şi întrucât a o avea este minimul ce poate fi pretins de la un om raţional, care în acelaşi timp reprezintă maximul valorii sale interioare (al demnităţii umane): spre a fi un om cu principii (spre a avea un caracter determinat) trebuie ca raţiunea umană comună să se ridice prin demnitate deasupra celui mai mare talent.

Despre fizionomie

Este arta de a judeca prin forma vizibilă a unui om, prin urmare prin exteriorul său, interiorul său; modul său de a simţi şi de a gândi. – Omul nu este judecat aici în starea sa de boală, ci de sănătate; nu atunci când sufletul său se află în mişcare, ci în repaos. – Se înţelege de la sine că cel care este judecat în această intenţie observă că este privit, că se încearcă pătrunderea sa, iar sufletul său nu va fi liniştit, ci se va afla într-o stare de constrângere şi de mişcare interioară, de revoltă de a se vedea expus unei cenzuri din partea celuilalt.

Când un ceas are o carcasă frumoasă nu putem judeca cu siguranţă (spune un vestit ceasornicar) că interiorul său
296 este bun; dar dacă carcasa este mai puţin îngrijită, putem conchide cu destulă certitudine că nici de interiorul său nu este mare lucru; căci artizanul nu ar fi compromis o lucrare îngrjită şi reuşită printr-un exterior făcut în grabă, neglijent. Dar ar fi absurd să îl judecăm pe artistul uman prin analogie cu creatorul inscrutabil al naturii, şi de a conchide aici ca şi dincolo: că poate el a dat, de asemenea, un suflet bun unui corp frumos spre a îl recomanda oamenilor şi a le câştiga favoarea celui pe care el l-a creat astfel sau, dimpotrivă, spre a inspira îndepărtarea unuia în raport cu altul (prin *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*[221]). Căci *gustul*, care include doar un temei subiectiv al satisfacţiei

sau insatisfacției unui om față de altul (conform frumuseții sau urâțeniei sale) nu poate servi drept regulă a *înțelepciunii*, ce are drept scop obiectiv existența frumosului sau a urâtului înveşmântate în anumite calități naturale (scop pe care noi nu îl putem întrezări absolut deloc), spre a face să se regăsească în om aceste două lucruri eterogene ca fiind unite într-unul şi acelaşi scop.

Despre orientarea naturii către fizionomie

Oricât de bine ne-ar putea fi recomandat cel căruia noi trebuie să-i acordăm încrederea, noi îi studiem totuşi fața şi mai ales ochii, spre a cerceta la ce ne putem aştepta de la el, în aceasta aflându-se un impuls natural şi întrucât ceva ne respinge sau ne atrage în exteriorul său, noi trebuie să ne hotărâm de care parte să ne situăm şi, de asemenea, să reflectăm înainte de a fi înştiințați asupra moravurilor sale, fiind în afara vreunei dispute faptul că există o caracteristică fizionomică, dar care niciodată nu va putea deveni o ştiință; pentru că particularitatea *formei* umane ce trădează anumite înclinații sau anumite facultăți ale subiectului observat nu poate fi înțeleasă prin descrierea conformă conceptelor, ci prin imagine şi prezentare în intuiție sau în imitarea ei: în acest fel, forma umană în general este supusă în *varietățile* sale unei judecăți critice, varietăți în care fiecare trebuie să dezvăluie o proprietate interioară particulară a interiorității umane.

După caricaturile de capete umane făcute de *Baptista
Porta*[222], ce prezenta capete de animale prin analogie cu 297
anumite figuri caracteristice de oameni, spre a conchide că în cele două ordini ale existenței se află o asemănare între predispozițiile naturale, caricaturi uitate de mult timp, cărora le-au urmat numeroasele caricaturi ale lui *Lavater*[223], convertite prin siluete într-o marfă pe moment foarte căutată şi deloc scumpă, gustul pentru fizionomie pare din nou a fi abandonat complet; – nu a mai rămas, poate, decât obser-

vația, și ea îndoielnică (a d-lui von Archenholz[224]): după care figura unui om, când se încearcă imitarea sa doar pentru sine printr-o grimasă, a dat naștere de îndată la anumite idei sau la anumite sentimente ce sunt conforme caracterului acesteia, – și astfel fizionomia, ca artă de a pătrunde interiorul omului cu ajutorul anumitor semne exterioare date involuntar, nu constituie deloc un obiect de cercetare, nerămânând decât o artă a cultivării gustului, dar nu al lucrurilor, ci al moravurilor, al manierelor și uzanțelor, această artă fiind ajutată de o critică în vederea favorizării cunoașterii omului în general și a mediului său.

Diviziunea fizionomiei

A caracterului 1. în *forma feței*, 2. în *trăsăturile feței*, 3. în *atitudinile obișnuite ale feței* (mimica)

A. Despre forma feței

Este uimitor: că artiștii greci aveau în cap un ideal al formei feței (pentru zei și eroi), ce trebuia să exprime o tinerețe veșnică și totodată un calm eliberat de orice afect – în statui, *camee* și *geme* – fără a exprima vreo *excitație*. – *Profilul* perpendicular *grec* face ochii mai profunzi decât ar fi după gustul nostru (care este dependent de excitație), ceea ce îi lipsește chiar și lui Venus de Medicis. – Cauza posibilă poate fi: că idealul trebuind să fie o anumită normă imuabilă, un nas care se detașează de față de la frunte formând un unghi (unghiul putând fi mai mare sau mai mic) nu ar da o *regulă determinată* a formei, după cum o cere totuși tot ceea ce are un caracter normal. Grecii moderni, de asemenea, cu toate că au o formă corporală frumoasă, fața lor nu prezintă această perpendicularitate strictă
298 a profilului, ceea ce pare a fi o dovadă de idealitate în operele de artă ca *arhetipuri*. – Conform acestor exemple mitologice, ochii trebuie să fie mai adânci, aflându-se cumva

în umbră la rădăcina nasului; în timp ce în zilele noastre se consideră că fețele de bărbați sunt mai frumoase dacă nasul se îndepărtează puțin de direcția frunții (o îndoire de la rădăcina nasului).

Dacă ne trasferăm observațiile asupra oamenilor aşa cum sunt ei în realitate, vom afla: că o *regularitate* deplină denotă, în general, un om foarte obişnuit, care este lipsit de spirit. *Măsura medie* pare a fi, de asemenea, măsura fundamentală şi baza frumosului, dar fără a fi frumosul însuşi; pentru că aceasta revendică ceva caracteristic. – Dar putem întâlni acest caracteristic la o față lipsită de frumusețe, expresia fiind totuşi foarte avantajoasă, cu toate că sub alt raport (poate moral sau estetic) i s-ar putea reproşa câte ceva pe ici pe colea, la frunte, la nas, la bărbie, la culoarea părului etc., recunoscându-se că este mai bine pentru individualitatea persoanei să nu existe o regularitate perfectă: pentru că în general aceasta exclude ceea ce formează caracterul unei fizionomii.

Urâțenia însă, nu se poate atribui nici unei figuri, ci numai dacă trăsăturile acesteia exprimă un suflet corupt de viciu sau o tendință naturală dar nefericită: de a afişa, de exemplu, un surâs răutăcios în vorbire sau de insolență în modul de a privi pe cineva în față, neatenuată de blândețe, exprimând prin aceasta o judecată defavorabilă asupra acestuia. – Există oameni a căror figură (după cum spune francezul) este *rebarbativă*, cu care poți, după cum se zice, să înțărci copiii sau care au o față ciupită de variolă şi astfel grotescă sau după expresia olandeză *wanschapens* (ca şi cum ar fi o arătare, ca în vis), dar care totuşi fac în acelaşi timp dovada unei bunătăți atât de mari şi de voie bună, încât îți face plăcere să îi priveşti şi, de aceea, ei nu pot fi numiți urâți, cu toate că nu pot lua în nume de rău dacă o doamnă spune despre ei (ca despre *Pélisson*[225] la *Académie française*): «Pélisson abuzează de permisiunea acordată bărbaților de a fi urâți». Chiar mai rău şi mai imbecil este: ca
un om, de la care ne-am aştepta să aibă ceva moravuri, i-ar 299
reproşa unui infirm, cum face plebea, infirmitatea corpo-

rală, care adesea nu scoate în relief decât un avantaj spiritual; care atunci când se adresează în frageda tinerețe nefericitului apare (prin: tu orbule, tu câine slăbănog), care în realitate îl înrăiesc și cu timpul îl stârnesc contra celor care, neavând infirmități, cred că fac mai multe parale.

De altfel, figurile indigene neobișnuite ale străinilor sunt, pentru popoarele ce nu au ieșit niciodată din țara lor, de obicei, un obiect de amuzament. Astfel, copiii japonezi aleargă după olandezii care fac comerț în țara lor strigând: «o, ce ochi mari, ce ochi mari!», iar chinezii manifestă antipatie față de părul roșu al unui număr mare de europeni ce le vizitează țara, iar ochii lor albaștri le stârnesc râsul.

În ce privește doar craniul și forma sa, care constituie baza figurii, de exemplu a negrilor, a calmuților, a indienilor din Mările Sudului etc., după cum le-a descris Camper[226], și mai ales Blumenbach[227]: ele fac mai degrabă obiectul geografiei fizice decât al antropologiei pragmatice. Din cele două apare observația: fruntea bărbaților, chiar și la noi, este *plată*, în timp ce a femeilor este mai *bombată*.

Dacă un neg de pe nas indică un zeflemist, – dacă proprietatea figurii chinezilor, despre care se spune că maxilarul inferior îl depășește puțin pe cel superior este un indiciu al îndărătniciei lor sau dacă fruntea americanilor, pe care de o parte și de cealaltă a crescut păr, este un semn de slăbiciune înnăscută a spiritului și așa mai departe, sunt conjecturi, care nu permit decât o interpretare nesigură.

B. Despre caracteristic în trăsăturile feței

Nu este nimic mai dăunător la un bărbat, chiar și după judecata femeilor, decât de a fi întrucâtva dezagreabil datorită culorii tenului sau a urmelor lăsate de variolă; dacă blândețea strălucește în ochii săi și chiar vedem o expresie calmă de onestitate în conștiința forței sale, el poate fi întotdeauna iubit și demn de iubire la modul general. – Noi glumim pe seama sa, ca și de amabilitatea de care face

dovadă *(per antiphrasin*[228]*)*, iar o femeie poate fi mândră dacă are un soț ca el. O astfel de figură nu este o *caricatură*, căci aceasta este desenarea deliberat exagerată *(contorsionată)* a feței în afect, spre a provoca râsul, și aparține mimicii; este mai degrabă o varietate a figurii naturale, ce nu poate fi numită o mască vicleană (care ar fi respingătoare), dar care, dimpotrivă, poate atrage iubirea, deși nu este agreabilă, dar nici urâtă, fără ca totuși să fie frumoasă*. 300

C. Despre caracteristica mimicii

Mimicile sunt trăsăturile feței puse în joc sub influența unui afect mai mult sau mai puțin puternic, iar tendința spre ele constituie o trăsătură de caracter a omului.

Este dificil de a nu trăda impresia unui afect prin nici o mimică; ea se trădează în mod natural prin constrângerea penibilă a gestului sau tonului, iar cel care este prea slab spre a își domina afectele își va deconspira interiorul în jocul mimicii (în pofida susținerii rațiunii), deși lui i-ar plăcea să se sustragă privirii celorlalți. Dar cei ce sunt maeștri în această artă cu siguranță că, atunci când sunt deconspirați, nu vor trece drept cei mai buni oameni cărora

---

* *Heidegger*[229], un muzician german de la Londra, era un om cu un fizic bizar, dar isteț și cu cap, iar persoane importante agreau societatea sa, datorită conversației pe care o întreținea. – O dată, la o întrunire de punch i-a venit să spună despre un lord: că are fața cea mai urâtă din Londra. Lordul reflectă și puse pariu că îi va arăta una chiar și mai urâtă, punând să fie adusă o bețivă, la vederea căreia întreaga societate izbucni în râs. «Heidegger, spuse el, ați pierdut pariul!» – «Nu atât de repede», reluă celălalt; «căci dacă îi punem femeii peruca mea, iar eu îmi pun cornetul ei, atunci vom vedea». Zis și făcut, iar toți s-au prăpădit de râs: căci femeia arăta ca un bărbat deosebit de manierat, în timp ce individul arăta ca o vrăjitoare. Aceasta dovedește că atunci când spunem despre cineva că este frumos sau cel puțin agreabil, nu trebuie să dăm judecata noastră drept absolută, ci întotdeauna doar ca relativă, iar pentru un individ nimic nu s-ar putea numi urât doar pentru că nu este agreabil. – Numai diformități dezgustătoare ale feței pot îndreptăți o astfel de pretenție.

ne putem confesa; mai ales dacă ei sunt obişnuiţi să-şi confecţioneze o mimică mai presus de ceea ce sunt.

301 Arta de a interpreta mimicile ce revelează involuntar interiorul, dar care totodată pot minţi deliberat, pot da ocazie la un mare număr de observaţii ciudate; eu nu mă voi referi decât la una. – Dacă cineva, care de altfel nu este saşiu, când povesteşte ceva se uită în vârful nasului devine saşiu în mod accidental, iar ceea ce spune el este o minciună. – Dar nu putem să îl judecăm astfel pe cel care este saşiu datorită stării defectuoase a ochilor, el neputând fi atins de acest viciu.

Există deci gesturi constituite în mod natural, prin care fel şi fel de oameni din toate zonele se înţeleg chiar şi în lipsa convenţiilor. De acest fel sunt *înclinarea capului* (ca afirmare), *clătinarea din cap* (ca negare), *darea capului pe spate* (la sfidare), *scuturarea capului* (la uimire), *strâmbarea nasului* (la dispreţ), *râsul zeflemitor* (rânjetul), *alungirea feţei* (la refuzul a ceva cerut), *încreţirea frunţii* (la mâhnire), *deschiderea şi închiderea rapidă a gurii* (ba), *semnul făcut cu mâna de apropiere şi de îndepărtare de sine, ducerea mâinilor la cap* (la uimire), *strângerea pumnului* (la ameninţare), *plecăciunea, degetul pe buze* (*compescere labella*), spre a cere să se facă linişte, *fluieratul* şi altele.

Observaţii disparate

Mimicile repetate adesea, care însoţesc involutar o mişcare a sufletului, vor deveni treptat trăsături ale feţei, dar ele vor dispărea odată cu moartea; din acest motiv Lavater a spus bine că faţa respingătoare ce trădează răutatea în viaţă se înnobilează oarecum odată cu moartea (negativ): atunci toţi muşchii sunt relaxaţi, nemairămânând decât expresia repaosului, care este inofensiv. – Se poate întâmpla ca un om a cărui tinereţe a fost reţinută, să ia, în ultimii ani, ca urmare a libertinajului şi a sănătăţii

sale, o altă figură; dar ea nu rezultă din predispozițiile sale naturale.

Se vorbeşte, de asemenea, despre o figură *comună* în opoziție cu una deosebită.Ultima nu înseamnă mai mult decât o pretinsă importanță adăugată manierelor insinuante ale curții: ele nu sunt întâlnite decât în marile oraşe, unde oamenii se şlefuiesc, renunțând la grosolănie. De aceea, funcționarii născuți şi crescuți la țară, atunci când sunt 302
ridicați, împreună cu familiile lor, în slujbe urbane importante sau care se pun de acord cu funcțiile lor, fac dovada a ceva comun, nu numai în manierele lor, ci şi în expresia feței. Nesimțindu-se jenați în sfera lor de acțiune, unde nu au de-a face decât cu subordonați, muşchii feței lor nu au dobândit suplețe în toate raporturile cu cei importanți, cu cei mai puțin importanți, cu egalii lor; ei nu au cultivat jocul fizionomic comandat de societate şi de afectele corespunzătoare care, fără să le compromită demnitatea, este totuşi necesar spre a îşi face un nume bun în societate. Dimpotrivă, oamenii de acelaşi rang, versați în manierele de la oraş, având conştiința că prin aceasta dobândesc superioritate asupra celorlalți, poartă pe față trăsăturile de neşters ale acestei conştiințe, atunci când ea devine obişnuită datorită unui exercițiu îndelungat.

Devoții, care sunt disciplinați şi ca pietrificați timp îndelungat prin practicile mecanice ale pietății, preiau odată cu o religie sau cu un cult dominant la un întreg popor, trăsături naționale care îl caracterizează din punct de vedere fizionomic. Astfel vorbeşte Dl. Fr. Nicolai[230] despre figurile în mod fatal *binecuvântate* din Bavaria; dimpotrivă, *John Bull*[231], poartă pe fața sa de englez bătrân libertatea de a fi nepoliticos oriunde s-ar afla, în străinătate sau, dimpotrivă, față de străinii care ar putea veni în țara sa. Există, deci, o fizionomie națională, fără să putem spune că este înnăscută. – Există semne caracteristice ale societății, pe care legea le-a supus pedepsei. Un medic german abil a observat în călătoriile sale, cu privire la deținuții de la *Rasphuis* din Amsterdam, de la *Bicêtre* din Paris şi de la

Newgate din Londra: că erau în mare pare indivizi ososi, ce aveau conştiinţa superiorităţii lor; dar despre nici unul dintre ei nu se poate spune la fel ca despre actorul *Quin*[232]: «Dacă acest individ nu este un şmecher, atunci mâna Creatorului nu scrie lizibil». Aşadar, spre a se exprima cu atâta duritate, ar trebui să se afle în posesia facultăţii distinctive a jocului într-un grad mai înalt decât îi poate fi pretins unui muritor, pe care natura, cu formele culturii sale, o pune în mişcare spre a nu produce decât diversitatea temperamentelor, împreună cu ceea ce face şi nu face ea pentru morală.

B. Despre caracterul sexului

303 Toate maşinile destinate să producă cu o forţă mai mică un efect asemănător celui produs cu o forţă mai mare trebuie concepute cu *artă.* Se poate admite deci anticipat: că natura a voit să pună mai multă artă în organizarea femeii decât în cea a bărbatului, căruia ea i-a dat mai multă forţă, pentru ca astfel amândoi să devină mai potriviţi uniunii *corporale* celei mai intime, orientându-i totodată, ca fiinţe *raţionale*, către scopul care ei îi este cel mai drag, şi anume conservarea genului uman, iar în afară de această calitate (de animale raţionale), dotându-i cu înclinaţii sociale spre a transforma într-o legătură durabilă comunitatea lor sexuală.

În vederea unităţii şi a indisolubilităţii unei uniuni nu este suficientă asocierea deliberată a două persoane; una dintre părţi trebuie să se *supună* celeilalte, iar cealaltă, în mod reciproc, să fie superioară aceleia spre a o putea domina sau conduce. Căci în *egalitatea* celor două pretenţii, care nu se pot lipsi una de alta, egoismul nu dă naştere decât la zâzanie. Odată cu *progresul culturii*, superioritatea trebuie să fie de natură diversă: bărbatul trebuie să fie superior femeii prin facultăţile sale corporale şi prin curaj, iar femeia trebuie să fie superioară bărbatului prin darurile sale naturale prin care stăpâneşte înclinaţiile bărbatului faţă

de ea: dimpotrivă, în starea de necivilizare, superioritatea nu se află decât de partea bărbatului. – De aceea, în antropologie specificul feminității constituie într-o măsură mai mare un obiect de studiu pentru filosof decât specificul masculinității. În starea naturală necivilizată îl putem recunoaşte la fel de puțin ca şi pe cel al merelor şi al perelor pădurețe, a căror diversitate nu se evidentiază decât prin altoire şi cultivare; căci cultura nu aduce cu sine aceste calități feminine, ea fiind doar ocazia dezvoltării şi a manifestării lor în circumstanțe favorabile.

Aceste calități feminine se numesc slăbiciuni, Se face haz de ele; proştii le iau în zeflemea, dar oamenii raționali le văd cu ochi buni, ca pe levierul cu care este pusă în mişcare masculinitatea, spre a o face să servească intențiilor acelora[233]. Bărbatul este uşor de investigat, dar femeia nu îşi dezvăluie secretul; deşi îl păstrează rău pe cel încredin- 304
țat ei (din cauza locvacității sale). Lui îi place *pacea căminului* său şi se supune de bunăvoie stăpânirii impuse de ea, spre a se ocupa numai de îndeletnicirile sale; ea nu se teme de *războiul domestic*, pe care îl întreține cu gura şi în al cărui scop natura i-a dat o locvacitate şi o elocvență pasionată, ce îl dezarmează pe bărbat. El se bazează pe dreptul celui mai tare spre a comanda în casă, pentru că trebuie să o protejeze contra duşmanilor externi; ea se bazează pe dreptul celui mai slab: spre a fi protejată de partea bărbătească contra altor bărbați şi spre a îl dezarma pe bărbat prin lacrimi amare, reproşându-i lipsa de mărinimie.

În starea naturală necivilizată este cu totul altfel. Acolo femeia este un animal domestic. Bărbatul merge înainte cu arma în mână, iar femeia merge în urma lui încărcată cu toate bunurile casnice. Dar acolo unde o constituție civilă barbară legiferează mai multe neveste, femeia cea mai favorizată ştie, în fortăreața sa (numită harem), să-şi exercite dominația asupra bărbatului, care se vede în dulcea necesitate de a căuta un repaos tolerabil în cearta care se aprinde între ele pentru a şti care dintre neveste va fi favorita (cea care îl va domina).

În starea civilă, femeia se abandonează plăcerii bărbatului numai cu condiţia căsătoriei şi, de asemenea, cu condiţia *monogamiei*: dar atunci, dacă civilizaţia nu a ajuns încă să elibereze femeia până la *galanterie* (de a avea în mod public, în afară de unul, mai mulţi curtezani), bărbatul îşi pedepseşte nevasta dacă ea îl ameninţă cu un rival*. Dar de îndată ce aceasta[235] a devenit o modă, iar gelozia a ajuns ridicolă (care nu întârzie să apară în perioadele de lux)
305 caracterul feminin se dezvăluie: el aspiră spre facultatea de a fi liber faţă de bărbaţi şi astfel să cucerească acest sex în întregime. – Această înclinaţie, în pofida reputaţiei proaste ce o are sub numele de cochetărie, nu este lipsită totuşi de un temei real şi propriu justificării. Aşadar, o femeie tânără este expusă întotdeauna să devină văduvă şi, ca atare, ea îşi pune în joc atracţia de care este în stare faţă de toţi bărbaţii care, în funcţie de împrejurări, ar putea deveni soţii ei: pentru ca în cazul în care s-ar întâmpla, să nu fie lipsită de pretendenţi.

Pope[236] crede că sexul feminin poate fi caracterizat (se înţelege că partea sa cultivată) prin două puncte: înclinaţia de a *domina* şi înclinaţia spre *amuzament*. – Prin cea din urmă nu trebuie să se înţeleagă amuzamentul casnic, ci cel public, unde femeia cântăreşte ceea ce este în avantajul său şi ceea ce poate să o evidenţieze; pentru că altminteri cea

---

304 * Vechea tradiţie rusească: după care soţiile deveneau suspicioase pe soţii lor că întreţin relaţii cu alte femei, dacă nu le băteau din când în când, trece drept o fabulă. Dar din călătoriile lui Cook[234] aflăm că: un matelot englez, care văzându-l pe un indian din Otaheite bătându-şi femeia, vru să facă pe galantul şi îl ameninţă pe acesta. De îndată femeia se întoarse spre englez; ea îl întrebă de ce se amestecă: pentru că bărbatul *trebuie* să procedeze astfel! – Mai vedem că dacă o femeie căsătorită tinde vizibil spre galanterie, iar bărbatul ei nu este atent, şi în loc să o supravegheze el îşi pierde timpul cu băutura, cu jocul sau cu amantele, femeia nu numai că îl dispreţuieşte, dar îl şi *urăşte*; pentru că femeia recunoaşte astfel că pentru el ea nu mai are nici o valoare, el abandonând-o cu indiferenţă pentru altele, cu care să roadă acelaşi os.

de-a doua înclinație s-ar dizolva în prima, și anume: ca rivalele sale să nu placă mai mult decât ea, depășindu-le pe toate, pe cât posibil, prin gustul și atracția pe care o exercită. – Dar și prima înclinație, numită o înclinație în genere, nu este suficientă spre a caracteriza o clasă umană în genere în comportamentul său față de alta. Căci înclinația față de ceea ce este avantajos este comună tuturor oamenilor, ca urmare și cea de a domina în măsura posibilului; de aceea ea nu este *caracteristică*. – Dar faptul că acest sex se află într-o stare de război cu sine însuși, pe când cu celălalt se află în bună înțelegere, ar putea fi considerat o caracteristică a acestuia, dacă ea nu ar fi decât o *consecință* naturală a rivalității cu care ele încearcă să se întreacă unele pe altele în favorurile și devotamentul bărbaților. Atunci înclinația de a *domina* devine țelul real, iar *amuzamentul public*, în favoarea căruia sfera atracțiilor lor se extinde, nu este mai mult decât mijlocul prin care se procură efectele acestei înclinații.

Drept principiu ce caracterizează acest sex nu putem da scopul pe care ni-l *facem* noi înșine, ci ceea ce constituie un *scop al naturii* în alcătuirea feminității; iar în măsura în care acest scop trebuie să fie înțelepciunea, chiar dacă el este mijlocit de prostia oamenilor: trebuia ca din punctul de vedere al intenției naturii, aceste scopuri naturale despre care se presupune că ar putea servi și la a da un principiu caracteristic, să nu depindă de alegerea noastră, ci de o intenție superioară în raport cu genul uman. Aceste scopuri sunt:

1. conservarea genului uman; 2. cultura societății și 306
rafinarea sa prin feminitate.

I. Natura, încredințând sânului femeii zălogul său cel mai prețios, adică specia, în fructul corporal prin care genul uman ar trebui să se propage și să se perpetueze, s-a temut întrucâtva pentru conservarea acestei specii și a semănat această *teamă*, și anume față de leziunile *corporale* și teama față de aceste pericole – în natura sa; prin aceste

slăbiciuni, sexul feminin are nevoie de protecția regulată a sexului masculin.

II. Natura voind, de asemenea, să inspire cele mai rafinate senzații ce aparțin culturii, cea a sociabilității și a prosperității, a atras deîndată respectul față de acest sex pentru a îl face să îl domine pe celălalt prin moralitate, elocvența din limbaj și mimică, pretinzând să fie cultivat[237] cu blândețe și politețe, astfel încât sexul masculin s-a văzut înlănțuit, puțin câte puțin, grație propriei sale mărinimii, ca un copil, prin care s-a ajuns dacă nu la moralitate, cel puțin la veșmântul său, la buna cuviință morală, care este o pregătire și o recomandare pentru morala însăși.

Observații disparate

Femeia vrea să domine, iar bărbatul să fie dominat (mai ales înainte de căsătorie). De aici provine galanteria vechii cavalerimi. – De timpuriu s-a cuibărit în ea siguranța că place. Tânărul, care întotdeauna se îndoiește că va plăcea, se află, așadar, încurcat (jenat) în societatea doamnelor. – Acest orgoliu al femeii, de a respinge orice inoportunare venită din partea bărbatului, datorită respectului pe care ea i-l inspiră, ca și dreptul de a revendica respect chiar și fără vreun merit, este susținut de titlul sexului său. – Femeia *refuză*, bărbatul *cere în căsătorie;* acceptarea sa este o favoare. – Natura vrea ca femeia să fie căutată, de aceea, alegerea sa nu trebuie să fie tot atât de delicată (ca gust) ca cea a bărbatului, căci natura l-a făcut pe acesta mai grosier, el plăcând deja femeii când forma sa nu face decât dovada forței și a aptitudinii pentru apărare; căci dacă ea era dificilă și delicată în alegere în raport cu frumusețea formei, pentru a se putea îndrăgosti, ea trebuia să pețească, iar bărbatul, dimpotrivă, trebuia să refuze; ceea ce ar fi scăzut dintr-o dată valoarea sexului său, chiar și în ochii bărbatului. – În iubire ea trebuie să pară rece, iar bărbatul, dim-
307 potrivă, dominat de afecte. Refuzul față de o propunere

amoroasă i-ar părea injurios bărbatului, iar a găsi uşor ecou pare ruşinos femeii. – Dorinţa pe care o are femeia de a îşi exercita atracţia, prin farmecele sale, asupra tuturor bărbaţilor fini este o cochetărie; afectarea de a părea îndrăgostit de toate femeile este galanterie; ambele ajung să fie mofturi ale modei, lipsite de consecinţe serioase: astfel, *curtezanii* reprezintă o libertate afectată a femeii căsătorite sau precum era pe vremuri în Italia *starea de curtezană* [în *Historia concilii Tridentini*, unde printre altele se spune: *erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant*[238]], despre care se povesteşte că aveau un anturaj *public* cu o cultură mult mai pură decât cea care se întâlnea în reuniunile combinate ce se ţineau în casele particulare. – Bărbatul nu caută în căsătorie decât înclinaţia către femeia *sa*, dar femeia se ambiţionează la cea către *toţi;* din gelozie ea nu se *găteşte* decât pentru privirile sexului său, pentru a le depăşi pe celelalte femei în atracţie şi importanţă: bărbatul, dimpotrivă, pentru femeie; dacă putem numi găteală ceea ce nu are drept scop decât pe acela de a nu îşi face soţia de ocară prin înfăţişarea sa. – Bărbatul judecă cu indulgenţă greşelile femeilor, iar femeia (în public) cu multă severitate, iar femeile tinere dacă ar trebui să aleagă între un tribunal al bărbaţilor sau unul al femeilor spre a le judeca comportamentul, cu siguranţă că ar voi să fie judecate de primul. – Atunci când s-a încetăţenit un lux foarte rafinat, femeia nu mai este morală decât din constrângere, şi nu se mai jenează să vrea să fie bărbat, spre a putea da înclinaţiilor sale un spaţiu de acţiune mai mare şi mai liber, în timp ce bărbatul nu vrea să fie femeie.

Ea nu se neliniştește din cauza abstinenţei bărbatului înainte de căsătorie; dar pentru el, în ceea ce priveşte femeile, aceasta contează infinit de mult. – În căsătorie, femeile îşi bat joc de intoleranţă (de gelozia bărbaţilor în general): din partea lor este însă numai o glumă; femeia *necăsătorită* judecă în această privinţă cu mai multă severitate. – În ce le priveşte pe femeile învăţate: ele au nevoie de *cărţi* aproape la fel de mult pe cât au nevoie de *ceas*, pe

care îl poartă pentru a se vedea că îl au; chiar dacă de obicei nu merge sau merge după Soare.

Virtutea sau lipsa de virtute a femeii sunt foarte diferite de cele ale bărbatului, nu atât ca gen, ci ca impuls. Ea trebuie să fie *răbdătoare*, el trebuie să fie *îngăduitor*. Ea
308 este *sensibilă*, el *dotat cu sensibilitate*. – Viața economică a bărbatului este *câștigul*, cea a femeii este *economisirea* – bărbatul este gelos *când iubește*; femeia este astfel chiar și atunci când nu iubește: căci toți adoratorii cuceriți de către alte femei sunt tot atâția pretendenți pierduți pentru cercul său. – Bărbatul are gust pentru el, femeia se face ea însăși un obiect al gustului pentru *oricine*. – «Ceea ce spune lumea este *adevărat*, iar ceea ce *face* este bine» este un principiu feminin, care este puțin compatibil cu *caracterul*, conform semnificației restrânse a termenului. Există totuși femei de nădejde, care în existența lor casnică, în ce privește menirea lor, au pus de acord caracterul cu reputația lor. – După moartea lui Cromwell[239], soția lui Milton îi spuse acestuia că ar face bine dacă ar accepta postul de secretar latin care i se oferea, deși era contrar principiilor sale de a considera drept legitim un guvern pe care anterior îl prezentase ca fiind nelegitim: «Ah, draga mea, îi răspunse el, dumneata, ca și altele de același sex, vreți să mergeți în caleașcă, pe când eu vreau să rămân un om de onoare». Soția lui Socrate, poate și cea a lui Iov[240], erau și ele ținute din scurt de bravii lor soți, dar o virtute masculină își făcuse loc în caracterul lor, fără ca astfel să slăbească meritul celei feminine în situația în care se aflau.

Consecințe pragmatice

Sexul feminin trebuie să se formeze și să se disciplineze în practică; cel masculin este străin de aceasta.

Tânărul soț își domină soția mai *vârstnică*. Acest fapt se întemeiază pe gelozie, care face ca aceea dintre cele două părți care este supusă celeilalte în exercitarea facul-

tăţilor sexuale să fie preocupată de afectarea dreptului său de către cealaltă parte, şi astfel ea se vede constrânsă să se arate prevenitoare şi atentă. – O femeie cu experienţă nu va consimţi niciodată la o alianţă cu un tânăr, fie el şi de *aceeaşi* vârstă; căci cu trecerea anilor femeia îmbătrâneşte mai repede decât bărbatul, iar dacă nu luăm în consideraţie această inegalitate, nu putem aştepta nimic sigur de la o uniune bună bazată pe egalitate, o tânără femeie raţională fiind mai fericită cu un soţ sănătos, dar vizibil mai în vârstă decât ea. – Dar un bărbat ale cărui *facultăţi sexuale* este posibil să fi fost suprasolicitate înainte de căsătorie, va fi 309
un nebun în propria sa casă; pentru că nu şi-ar putea exercita această autoritate domestică decât ridicând pretenţii de doi bani.

Hume a observat că femeile (chiar şi cele necăsătorite) sunt mai vexate de satirele la adresa *căsătoriei* decât de *ironiile* adresate *sexului* lor[241]. – Aceste ironii nu pot fi niciodată serioase, în timp ce satirele ar putea fi dacă, de exemplu, se pun în lumină dificultăţile acelei situaţii pe care le depăşeşte celibatarul; în acest sens, prevenirea ar avea consecinţe supărătoare asupra întregului sex; care nu ar fi mai mult decât un simplu mijloc de a satisface înclinaţia celuilalt sex, căci acesta ar putea decădea cu uşurinţă prin dezgust şi inconstanţă. – Căsătoria eliberează femeia, iar pe bărbat îl face să îşi piardă libertatea.

Proprietăţile morale ale unui bărbat, mai ales ale unui tânăr, nu o interesează pe femeie *înainte* de căsătorie. Ea crede că le poate îmbunătăţi; o femeie raţională, spune ea, poate cu uşurinţă să aducă pe calea cea bună un om decăzut; judecată de care ea abuzează în modul cel mai deplorabil mai tot timpul. Aceasta este şi părerea acelor candizi: că se poate trece cu vederea peste desfrâul bărbatului înainte de căsătorie, pentru că de acum înainte soţia îi va satisface îndeajuns instinctele în cazul în care el nu va fi cu totul epuizat. Oamenii de treabă nu gândesc că: în acest caz libertinajul constă din schimbarea plăcerii, iar mono-

tonia căsătoriei nu va face decât să reinstaureze modul anterior de viaţă*.

Cine trebuie, aşadar, să deţină autoritatea supremă în casă? căci numai unul singur poate pune totul de acord, corespunzător scopurilor. – Eu aş spune deîndată, dacă aş folosi limbajul galanteriei (şi totuşi nu fără oarecare adevăr): că femeia trebuie să *domnească*, iar bărbatul să *guverneze;* căci înclinaţia domneşte, iar intelectul guvernează. – Com-
310 portamentul soţului trebuie să dovedească: că satisfacerea soţiei sale se află în inima sa mai presus de toate. Căci el trebuie să cunoască foarte bine situaţia sa şi să ştie până unde poate merge: asemeni unui ministru atent faţă de ceea ce îl amuză pe monarhul său, cum ar fi o serbare sau construirea unui palat, mai întâi el se va arăta cu totul dispus să execute ordinele; după care el va observa, de exemplu, că pe moment nu mai sunt bani în vistierie, şi că există alte necesităţi încă şi mai urgente etc., astfel încât, stăpânul absolut poate face tot ceea ce voieşte, dar totuşi cu condiţia ca această voinţă să fie validată de ministrul său:

Femeia trebuind să fie căutată (căci rezerva necesară sexului său o cere), ea trebuie să caute să placă în general în căsătorie, căci în cazul în care ar deveni o tânără văduvă, ea ar trebui să-şi găsească curtezani. – Bărbatul părăseşte toate aceste pretenţii odată cu uniunea căsătoriei. – De aceea, gelozia ce provine din această nevoie de a plăcea a femeii este, deci, nedreaptă.

Iubirea conjugală este, conform naturii sale, *intolerantă*. Femeile fac uneori haz de ea, dar după cum s-a remarcat mai sus, în glumă; căci indiferenţa unui soţ ale cărui drepturi vor fi încălcate prin imixtiunea vreunui străin va antrena dispreţul şi ura femeii faţă de un astfel de soţ.

---

* Consecinţa este asemănătoare aceleia din *Călătoriile lui Scarmentado* de Voltaire: «În sfârşit», spune el, «m-am întors în patria mea, Candia, mi-am luat o nevastă, curând am ajuns încornorat şi am aflat că acesta este modul de viaţă cel mai comod dintre toate».

Faptul că de obicei tații le *răsfață* pe fiicele lor, iar mamele pe fiii lor, iar că cel mai nestăpânit dintre ei, atunci când e curajos, de obicei, este preferatul mamei: pare să își aibă temeiul în perspectiva nevoilor posibile ale părinților în cazul de *deces* al unuia dintre ei; așadar, dacă soțul își pierde soția, el va regăsi la fiica sa mai mare atențiile cu care era obișnuit; dacă femeia își va pierde soțul, fiul său devenit matur, dacă este bine educat, are datoria și înclinația naturală de a îl onora, de a îi servi drept sprijin și de a îi face viața de văduvă cât poate el de agreabilă.

* * *

Eu am zăbovit mai mult la acest titlu al caracteristicii decât se pare că ar fi trebuit proporțional cu alte paragrafe ale Antropologiei; dar natura însăși, în economia sa, a ajuns la o comoară atât de bogată de pregătiri în vederea scopului său, care nu este altul decât conservarea genului uman, încât rămâne cercetărilor ulterioare suficient material pen- 311
tru numeroase probleme asupra admirabilei înțelepciuni prin care se dezvoltă treptat predispozițiile naturale și sunt utilizate în practică.

C. Caracterul poporului

Prin cuvântul *popor (populus)* se înțelege *mulțimea* de oameni reuniți într-un ținut, în măsura în care formează un *întreg*. Acea mulțime sau și o parte a sa ce formează un întreg civil, ca urmare a originii sale comune, se numește *națiune (gens)*; partea care rămâne în afara acestor legi (mulțimea nedisciplinată a acestui popor) se numește *plebe (vulgus)**, a cărui uniune ilegală formează *bande (agere*

* Numele injurios *la canaille du peuple*[242] se pare că își are originea în *canalicola*, care erau niște pierde vară ce își făceau de lucru ici și colo pe malurile canalului Romei antice și își băteau joc de oamenii ocupați *(cavillator et ridicularius, vid. Plautus: Curcul)*[243].

per turbas[244]), este un comportament ce o face nedemnă de calitatea de cetățean.

Hume gândește că: dacă la o națiune fiecare particular adoptă un caracter propriu (după cum fac englezii), națiunea însăși nu are caracter. Mie mi se pare că el se înșeală; căci afișarea unui caracter este chiar caracterul general al poporului căruia i-ar aparține, iar disprețul acestui popor față de toți străinii se datorește mai ales faptului că el crede a se putea lăuda că numai el posedă o libertate civilă autentică în interior, iar în exterior o constituție compatibilă cu puterea. – Un astfel de caracter este o *grosolănie* orgolioasă, opusă unei *politeți* ce devine cu ușurință familiară; este un comportament insolent față de toți ceilalți, rezultat din independența presupusă ce crede că nu are nevoie de nimeni altul și, ca atare, este un pretins drept de a se putea dispensa de politețe față de celălalt.

De acest fel sunt cele două popoare care sunt *cele mai civilizate* de pe pământ*, ce au un caracter opus și care, din acest motiv, se află întotdeauna pe picior de război unul
312 față de celălalt, Anglia și Franța care, în ce privește caracterul lor nativ sunt tot astfel, el având drept consecință caracterul dobândit și artificial, fiind probabil singurele popoare despre care se poate spune că au un caracter determinat, imuabil, cel puțin atâta timp cât nu a fost corupt de puterea militară. – Dacă franceza este limba generală a *conversației*, mai ales a societății feminine rafinate, în timp ce engleza este cea mai răspândită limbă a *comerțului***, aceasta depinde de poziția continentală a uneia și insulară a celeilalte țări.

---

* Se înțelege că în această clasificare poporul german nu este inclus: dat fiind că elogiul pe care i l-ar putea aduce autorul ar putea fi un elogiu de sine, dat fiind că el este german.

** Spiritul comercial face, de asemenea, dovada anumitor modificări ale orgoliului său în diferența de ton cu care se elogiază. Englezul spune: «Omul *valorează* un milion»; olandezul: «El *comandă* un milion»; francezul: «El *posedă* un milion».

Dar în aceea ce priveşte naturalitatea lor reală din zilele noastre şi formarea sa prin limbaj, ea trebuie dedusă din caracterul înnăscut al poporului originar; asupra acestuia ne lipsesc documentele. – Într-o antropologie din perspectivă pragmatică se stabileşte: caracterul celor două popoare în mod sistematic, prin câteva exemple şi pe cât de profund se poate, după cum se dezvăluie ele în prezent; în acest fel se va putea judeca la ce s-ar putea aştepta unul dintre popoare din partea celuilalt şi cum l-ar putea folosi unul pe celălalt în avantajul său.

Maximele întemeiate pe natură sau devenite naturale printr-o întrebuinţare îndelungată şi fiind grefate pe un fond primitiv, exprimând, atât unele cât şi celelalte, modalitatea sensibilă a unui popor, nu sunt decât tendinţe destinate să clarifice empiric *varietăţile* tuturor popoarelor; în ceea ce priveşte înclinaţia lor naturală, ea serveşte mai mult geografilor decât filosofilor, care ar voi să facă o clasificare după principii raţionale*.

A spune că de modul de guvernare depinde în întregime identificarea caracterului unui popor este o afirmaţie lipsită de fundament, ce nu explică nimic; căci de unde provine, aşadar, caracterul propriu al guvernului? – De

---

* Turcii, care numesc *Frankestan* Europa creştină, atunci când ei călătoresc pentru a învăţa să-i cunoască pe oameni şi caracteristicile popoarelor (ceea ce face numai europeanul şi ceea ce dovedeşte îngustimea spiritului tuturor celorlalte popoare) le-ar diviza, posibil în funcţie de defectele de caracter, în felul următor: 1. *ţara modei* (Franţa). – 2. *ţara umorilor* (Anglia). – 3. *ţara nobilimii* (Spania). – 4. *ţara splendorii* (Italia). 5. *ţara titlurilor* (Germania împreună cu Danemarca şi Suedia, ca popoare germanice). – 6. *ţara seniorilor* (Polonia), unde fiecare vrea să fie senior cetăţean, dar unde nici unul dintre aceşti seniori, cu excepţia celui care nu este cetăţean, nu vrea să fie supus. – Rusia şi Turcia europene, amândouă în cea mai mare parte de origine asiatică, sunt mai presus de Frankestan: prima fiind de rasă *slavă*, iar cea de-a doua de rasă *arabă*, sunt două popoare originare care, mai mult decât oricare altul, şi-au extins mai mult dominaţia lor în Europa, decăzând într-o stare politică unde nu există libertate şi, ca urmare, nimeni nu este cetăţean. 313

asemenea, clima şi solul nu pot da aici cheia; căci migrarea popoarelor în totalitate a demonstrat că ele nu îşi pot modifica caracterul odată cu noul lor teritoriu, ci că ele se vor acomoda cu împrejurările, iar în pofida acestei modificări, întotdeauna ele lasă să transpară urme ale originii lor, fie în limbaj, fie în meşteşuguri, fie în îmbrăcăminte, prin care iese la lumină caracterul lor.

Eu voi schiţa portretul lor, apropiindu-mă ceva mai mult de defectele şi de abaterile de la regulă decât de latura lor frumoasă (dar fără a ajunge la caricatură); căci în afară de faptul că *linguşirea* corupe, iar blamul, dimpotrivă, *corectează:* critica revoltă mai puţin amorul propriu al oamenilor atunci când ea se limitează la reproşarea defectelor lor decât dacă elogiindu-i mai mult sau mai puţin ar stârni invidia între ei.

1. *Naţiunea franceză* se caracterizează, între toate celelalte, prin gustul pentru conversaţie, cu privire la care ea este modelul tuturor celorlalte. Ea este *politicoasă*, mai ales faţă de străinii care o vizitează, chiar dacă acum este demodat să fi *politicos*. Francezul nu este comunicativ din interes, ci dintr-o trebuinţă nemijlocită de gust. După cum acest gust se dobândeşte mai ales prin frecventarea femeilor din înalta societate, limbajul doamnelor a devenit cel al înaltei societăţi, şi este incontestabil faptul că: în general o înclinaţie de acest gen influenţează, de asemenea, complezenţa faţă de serviciile făcute, încât inspiră o bunăvoinţă plină de solicitudine, producând treptat principii de o filantropie universală şi făcând ca un astfel de popor să devină, în general, *demn de a fi iubit*.

Reversul medaliei este o *vioiciune* pe care principiile reflecţiei nu o ţin îndeajuns în frâu, iar în pofida unei raţiuni perspicace, nechibzuinţa, anumite forme care au îmbătrânit sau au fost suprasolicitate nu vor rezista mult timp, un *spirit de libertate* ce antrenează în jocul său până şi raţiu-
314 nea însăşi, care produce, în raporturile poporului cu statul, un entuziasm capabil să zdruncine totul, va întrece orice

măsură. – Proprietățile acestui popor zugrăvite în negru, dar totuși înfățișate conform vieții, se rezumă cu ușurință la un ansamblu ce poate fi descris pe scurt; acestea sunt fragmente disparate, ce reprezintă material pentru ceea ce este caracteristic.

Cuvintele: *Esprit* (în loc de *bon sens, frivolité, galanterie, petit maître, coquette, étourderie, point d'honeur, bon ton, bureau d'esprit, bon mot, lettre de cachet*[245] – și altele nu se traduc cu ușurință în alte limbi); pentru că ele indică mai degrabă proprietatea modalității sensibile a naturii care vorbește cu ajutorul lor, decât obiectul care se prezintă gândirii.

2. *Poporul englez.* Vechea origine a *britanilor** (un popor celtic) pare a fi fost o specie de oameni puternici; dar invaziile rasei germanice și ale celei franceze (căci scurta prezență a romanilor nu a lăsat nici o urmă remarcabilă) au estompat originalitatea acestui popor, după cum o dovedește limba sa compozită, iar după cum poziția insulară a teritoriului său, care a constituit o garanție destul de bună contra atacurilor venite din exterior, a făcut-o mai degrabă să devină agresoare, rezultând un popor puternic de comercianți maritimi, cu un caracter pe care și l-a făcut el însuși, deși prin natura sa nu are nici unul, prin urmare caracterul englezilor nu ar putea să reprezinte decât acest principiu deprins printr-un învățământ precoce și prin exemplu, iar englezii trebuie să-și construiască acest caracter, adică să fie interesați să aibă unul, pentru că sentimentul puternic de a ține la un principiu adoptat liber și de a nu se îndepărta de o anumită regulă (bună oricum ar fi) dă omului această importanță, datorită căreia se știe cu siguranță ceea ce avem de așteptat de la el și ceea ce trebuie să aștepte el de la alții.

---

* După cum Dl. Prof. *Büsch* scrie pe bună dreptate (de la cuvântul *britanni*, nu *brittanni*).

Faptul că acest caracter este mai opus decât oricare altul celui al poporului francez se explică prin: renunțarea de către el la orice amabilitate, care este o calitate socială esențială a poporului francez în raport cu toate celelalte, nepretinzând decât stimă, iar în rest fiecare voind să trăiască de capul său. – Englezul instituie pentru compatrioții
315 săi mari așezăminte de binefacere, necunoscute tuturor celorlalte popoare. – Dar străinul pe care soarta l-a aruncat pe pământul său și se află într-o oarecare necesitate, este întotdeauna expus să piară ca un mizerabil, pentru că nu este englez, adică nu este om.

Dar chiar și în propria sa țară englezul se izolează când mănâncă pe banii săi. El își va lua cu mai multă plăcere masa de unul singur în camera sa decât la o masă de restaurant pe tot atâția bani; pentru că ultimul caz îi solicită o oarecare politețe, iar în străinătate, de exemplu în Franța, unde englezii nu călătoresc decât pentru a trâmbița peste tot cât de îngrozitoare sunt drumurile și camerele de hotel (ca D. Sharp[246]), ei se întâlnesc spre a nu se bucura decât de societatea lor. – Un lucru uimitor este totuși faptul că francezului îi place de obicei națiunea engleză și o stimează cu respect, în timp ce englezul (care nu a ieșit din țara sa) în general îi urăște și îi disprețuiește pe aceia; fapt de care nu este vinovată rivalitatea vecinătății (căci Anglia se consideră, fără discuție, superioară celeilalte), ci în general spiritul comercial, care atunci când este vorba de a hotărî asupra priorității poziției el este foarte nesociabil între negociatorii din același popor*.

Întrucât cele două popoare ce trăiesc în vecinătatea a două țărmuri opuse, ce nu sunt separate unul de celălalt

* În general, spiritul comercial este în sine nesociabil; el este la fel ca spiritul aristocratic. O *casă* (după cum își numește negustorul biroul) este separată de alta prin afacerile sale, după cum un *castel senioral* este despărțit de altele prin poduri, iar anturajul amical lipsit de ceremonie nu există între ele; ar trebui deci ca acesta să existe între *protejații* casei, dar aceștia nu ar putea fi considerați membri.

decât printr-un canal (ce poate fi numit foarte bine şi o mare) rivalitatea lor produce, fără îndoială, în starea de ostilitate în care se află, un caracter politic ce se prezintă diferit datorită învrăjbirii: *nelinişte* de o parte şi *ură* de cealaltă parte; ele sunt două dispoziţii ce împiedică apropierea, dintre care una are drept intenţie *conservarea de sine*, iar alta *dominaţia*, şi în caz de luptă distrugerea adversarului.

Noi putem face doar o scurtă caracterizare a celorlalte, ale căror particularităţi naţionale nu pot fi deduse precum sunt ale celor două anterioare, îndeosebi din modalitatea diferitelor lor culturi, ci mai degrabă din predispoziţia naturii lor prin combinarea sursei lor, diferită de la origine.

3. *Spaniolul*, amestec de sânge european şi arab (maur) 316
afişează în comportamentul său public şi privat o anumită *solemnitate* şi chiar ţăranul are conştiinţa demnităţii faţă de superiorii săi, faţă de care, de altfel, el este supus printr-o modalitate legală. – *Grandezza*[247] spaniolului şi grandilocvenţa limbajului său, ce se întâlnesc chiar şi în limbajul conversaţiei, fac mărturia unui nobil orgoliu naţional. De aici rezultă că îndrăzneala familiară a francezilor îi este deosebit de antipatică. El este măsurat, respectă legile şi cu deosebire pe cele ale vechii sale religii. – Această gravitate nu îl împiedică totuşi să se distreze în zilele de sărbătoare (de exemplu, la culesul recoltei) prin cântec şi joc, iar în serile de vară când vreun scârţâit de vioară cântă *fandango*, oamenii din mulţime sunt gata să danseze pe străzi după această muzică. – Aceasta este latura sa bună.

Cea rea este: el nu învaţă nimic despre străini: nu călătoreşte spre a cunoaşte celelalte popoare*; faţă de ştiinţă

* Limitarea spiritului tuturor popoarelor ce nu posedă pasiunea 316
dezinteresată de a învăţa să cunoască cu proprii săi ochi naţiunile străine şi chiar mai puţin de a se răspândi (ca cetăţeni ai lumii) este caracteristică la ei, unde între toate popoarele se disting în mod avantajos francezii, englezii, germanii.

el se află în urmă cu mai bine de un secol; este refractar față de orice reformă, mândrindu-se că nu are nevoie să muncească, dispoziția spiritului său revelându-și romantismul în luptele cu tauri, iar în *Auto da Fé*-urile[248] de altădată face dovada cruzimii sale, originea sa extraeuropeană fiind dezvăluită în gustul său.

4. *Italianul* unește vioiciunea francezului (veselia) cu gravitatea (fermitatea) spaniolă, iar caracterul său estetic este un gust combinat cu afect; după cum priveliștea care se deschide din înălțimile Alpilor în văile pline de farmec oferă pe de-o parte elemente care stimulează curajul, iar pe de altă parte invită la o desfătare calmă. Temperamentul nu este aici nici combinat, nici incoerent (căci atunci nu ar fi vorba de caracter), ci este o dispoziție a sensibilității către sentimentul sublimului, în măsura în care el este unit cu sentimentul frumosului. – În mimicile sale se exteriorizează un joc puternic al senzațiilor, iar fața sa este foarte expresivă. Pledoaria avocaților este într-atât de pătrunsă de afect, încât seamănă cu o declamație făcută pe scenă.

După cum francezul excelează în gustul său față de conversație, italianul excelează în *gustul artistic*. Primul
317 preferă plăcerile *personale*, iar celălalt pe cele *publice*: paradele pompoase, procesiunile, spectacolele mărețe, carnavalurile, mascaradele, splendoarea edificiilor publice, picturile în ulei sau mozaicurile, antichitățile romane de mare stil; îi place să le *vadă* pe acestea și să fie văzut într-o companie bună. Să mai adăugăm (dacă nu voim să uităm ceea ce este mai specific): inventarea *schimbului*, *banca* și *loteria*. – Aceasta este latura sa bună; după cum este și *libertatea*, pe care *Gondolieri* și *Lazzaroni*[249] pot să și-o asume față de persoanele distinse.

Cea rea este: să stea de vorbă toată ziua, după cum spune Rousseau, în săli fastuoase și să doarmă singuri în cuiburi de șobolani[250]. Conversațiile lor seamănă cu o bursă, unde stăpâna casei oferă fiecăruia din numeroasa sa societate ceva de cheltuit pentru a îi comunica noutățile zilei,

fără ca prietenia să fie necesară, şi astfel îi prinde noaptea. – Partea *rea* este: folosirea cuţitului, a banditilor, azilul deschis asasinilor în republicile sfinte, neglijenţa extremă a zbirilor etc.: vicii mai puţin imputabile totuşi romanului decât modalităţii sale bicefale de guvernare. – Acestea sunt însă acuzaţii la care eu nu pot să răspund, ele fiind în general colportate de englezi, care de obicei nu aprobă o altă constituţie decât pe cea a ţării lor, făcându-se peste tot emisarul ei.

5. *Germanilor* le-a mers vestea că au un caracter bun, şi anume că sunt cinstiţi şi manifestă ataşament faţă de casă; proprietăţi care nu au nimic strălucitor în ele. – Germanul este, dintre toate popoarele civilizate, cel mai uşor şi mai constant guvernabil, el fiind duşmanul noutăţilor şi al rezistenţei faţă de ordinea stabilită. Caracterul său este flegma combinată cu intelect, fără a raţiona asupra ordinii stabilite şi fără a căuta alta. El este astfel omul tuturor ţărilor şi al tuturor climatelor, drept care se expatriază cu uşurinţă şi nu manifestă un ataşament pasionat faţă de ţara sa; dacă pleacă în ţări străine în calitate de colonist, el nu întârzie să formeze împreună cu compatrioţii săi un fel de uniune civilă care, datorită unităţii limbii şi în parte a religiei, devine un mic popor, care se supune autorităţii supreme în vederea unei constituţii echilibrate şi morale prin strădanie, ordine şi economie, deosebindu-se astfel de stabilirea altor popoare. – De acest fel sunt elogiile făcute de englezi germanilor din America de Nord. 318

Dacă flegma (luată în sensul bun) este temperamentul reflecţiei reci, al răbdării de a suporta dificultăţile apărute în urmărirea scopurilor sale: se poate aştepta tot atâta talent ataşat corectitudinii intelectului şi profunzimii reflexive a raţiunii sale ca la oricare alt popor capabil de o cultură mare: cu excepţia agerimii şi a gustului artistic, unde poate el nu ar fi egalul francezilor, englezilor şi italienilor. – Aceasta este, aşadar, latura sa bună, de a executa ceea ce se urmăreşte printr-o *strădanie* susţinută, ce

nu necesită neapărat *geniu**: ultimul este departe de a fi la fel de util pe cât este strădania germanului unită cu talentul unui intelect sănătos. – Acest caracter este modestia în societate.

El învață mai ușor decât alte popoare limbi străine, fiind (după expresia lui Robertson[252] *negustor en gros* de erudiție, descoperind mai întâi în câmpul științelor indicii numeroase, care mai târziu sunt folosite de alții, ce fac caz de ele; el nu are orgoliu național; ca un cosmopolit, el nu ține la locul nașterii sale. Dar aici el este cel mai ospitalier față de străini decât oricare altă națiune, după cum o spune Boswell; el îi disciplinează pe copiii săi printr-o moralitate riguroasă, după cum tendința sa de a se conforma ordinii și regulii îl duc mai degrabă la despotism decât la inovații (mai ales cu privire la reformele arbitrare din guvernare). – Aceasta este latura sa bună.

Latura sa defavorabilă este tendința sa către imitație și opinia lipsită de importanță că poate fi original (ceea ce
319 este exact contrariul mândriei englezești); în principal o anumită pasiune pentru metodă face ca el să fie clasificat în mod neplăcut în raport cu alți cetățeni, nu conform unui principiu ce tinde spre egalitate, ci conform unei scale de privilegii și al unei ierarhii, arătându-se inepuizabil și servil din pură pedanterie în inventarea gradată a titlurilor (nobil, prea nobil, de familie bună și foarte bună și de

* *Geniul* este talentul de a *inventa* ceea ce nu poate fi nici predat, nici învățat. Se poate învăța de la altul cum se fac versuri frumoase, dar nu cum se face o poezie frumoasă: acest talent trebuie să provină din însăși natura autorului. El nu poate fi deci obținut la comandă și pe bani mulți ca produsul de fabrică, ci el trebuie să vină dintr-o inspirație, despre care poetul însuși nu poate să spună nimic cum i s-a întâmplat, adică dintr-o dispoziție întâmplătoare a cărei cauză lui îi este necunoscută *(scit genius, natale comes qui temperat astrum*[251]*)*. – Geniul strălucește deci ca un fenomen de moment, ce apare și dispare la intervale, strălucirea sa nefiind cea a unei lumini aprinse deliberat și cu o acțiune de durată, ci ca a unei scântei strălucitoare, pe care un elan fericit al spiritului l-a făcut să țâșnească din imaginația productivă.

neam bun); toate putând fi foarte bine consecința formei constituționale a Germaniei: dar este imposibil să nu remarcăm totuși că existența acestei reforme pedante își are rațiunea în spiritul național și în tendința naturală a germanului: de a stabili între cel care trebuie să comande și cel care trebuie să se supună o gradație în care să se indice fiecare etapă cu gradul de considerație ce îi revine; la fel cum cel ce nu are o profesie și care nu are nici *titlu*, după cum se spune, nu este nimic; fără îndoială că nu în raport cu statul care distribuie aceste titluri, ci este ceva care stimulează în supuși, fără să se vadă, pretențiile de a limita în opinie importanța celuilalt; opinie ce trebuie să pară ridicolă altor popoare care, în fapt, datorită meticulozității și nevoii unei diviziuni metodice destinate conceperii unui întreg într-o noțiune unică trădează îngustimea talentului nativ.

* * *

Întrucât *Rusia încă nu există*, pentru care s-ar cere un concept determinat al predispozițiilor naturale, care de altfel sunt gata să se dezvolte, iar *Polonia nu mai există*, națiunile din Turcia europeană *nu au existat niciodată și nu au șanse de a exista*, ceea ce este necesar spre a avea un caracter național determinat; noi nu le vom da aici semnalmentele.

În general, întrucât aici este vorba despre caracterul înnăscut, natural, ce rezidă, să zicem așa, în amestecul sângelui oamenilor, iar nu despre caracterul dobândit și *artificial* (care este produs) al națiunilor: trebuie să ne luăm mai multe precauții în descrierea ce li se face. Modalitatea sensibilă (vioiciunea și nechibzuința) a *grecilor*, nu mai mult decât forma corpului lor, talia, trăsăturile feței nu au dispărut din caracterul lor, în pofida oprimării puternice a turcilor și a regimului cu nimic mai blând al *caloyer*-ilor[253], 320
ci este de presupus că această proprietate va reapărea plenar dacă forma religioasă și guvernamentală, prin evenimente fericite, le-ar reda libertatea de a se constitui. – La

un alt popor creştin, *armenii*, domneşte un anumit spirit comercial de un fel deosebit; schimburile lor iau caracterul unor migrații pedestre, care se întind de la granița cu China până la capul *Corso*, situat pe coasta Guineei, iar o ramură distinctă a acestui popor rațional şi harnic, de-a lungul unei linii de la Nord-Est la Sud-Vest, parcurge aproape întreaga întindere a vechiului continent, ştiind să facă astfel încât să se bucure de o primire paşnică din partea tuturor celorlalte popoare, ceea ce dovedeşte un caracter la a cărui primă constituire noi nu putem pătrunde, caracter superior grecilor de astăzi, care este nestatornic şi servil. – Este verosimil să judecăm: că amestecul raselor (datorită marilor cuceriri), care şterge în mod insesizabil caracterele, nu este avantajos pentru specia umană, în pofida aşa-zisului filantropism.

D. Caracterul rasei

Cu privire la aceasta eu pot să mă raportez la explicația şi la dezvoltarea date cu abilitate şi profunzime de Dl. consilier *R. Girtanner*[254] în lucrarea sa (conformă principiilor mele); – eu voi face doar unele observații asupra *familiei* şi a varietăților sau genurilor care se observă la una şi aceeaşi rasă.

Aici natura, în locul *asemănării* pe care o intenționează fuziunea diferitelor rase, şi-a făcut o lege tocmai din contrariu; şi anume, la un popor al aceleiaşi rase (de exemplu la cea albă), în loc ca în formarea sa să-şi aproprie fără încetare şi din ce în ce mai mult caracterele – pentru ca în cele din urmă să nu aibă decât unul şi acelaşi portret, precum este cel ce ar rezulta din imprimarea unei gravuri, dimpotrivă, ea se diversifică la infinit în ce priveşte corpul şi spiritul, cu privire la aceeaşi sursă şi chiar la aceeaşi familie. Doicile nu pierd ocazia să spună, într-adevăr, spre a îi măguli pe părinți: «copilul are cutare lucru de la tată, cutare lucru de la mamă»; ceea ce, dacă ar fi adevărat, toate formele producerii umane ar fi de mult timp epuizate,

iar după cum *fecunditatea* uniunilor este stimulată de ete- 321
rogenitatea indivizilor, propagarea s-ar reduce la sursă. – Astfel, culoarea gri a părului *(cendrée)*, fără îndoială, nu este produsul necesar al uniunii unui brunet cu o blondă; ea reprezintă o trăsătură particulară de familie, iar natura posedă suficiente resurse spre a nu se afla în necesitatea ca în lipsa formelor suficiente să trimită pe lume un om care a existat deja; de altfel este de notorietate că o înrudire prea apropiată constituie una dintre cauzele sterilității.

E. Caracterul speciei

Pentru a da unei ființe umane o caracteristică a genului se reclamă: ca ea să fie cuprinsă într-un concept împreună cu altele care nouă ne sunt cunoscute, iar ceea ce le deosebește unele de altele este dat și folosit ca o proprietate caracteristică *(proprietas)* a distincției fundamentale. – Dar dacă un gen al ființei pe care noi o cunoaștem (A) este comparat cu un alt gen de ființe *(non A)* pe care noi nu îl cunoaștem: cum să așteptăm sau să revendicăm un caracter al celei dintâi, întrucât ne lipsește termenul mediu prin care să se facă comparația *(tertium comparationis)?* – Dacă conceptul suprem de specie ar putea fi cel al unei ființe raționale *terestre*, noi nu am putea da nici un caracter al acesteia, pentru că nu avem nici o cunoștință asupra ființelor raționale *non-terestre*, care să ne permită să dăm proprietatea esențială și să o caracterizăm astfel pe cea a unei ființe terestre între ființele raționale în general. – Se pare deci că problema caracterului speciei umane este absolut insolvabilă; dat fiind că soluția ar trebui să se dea în *experiență*, prin compararea a două *specii* de ființe raționale, ceea ce experiența nu ne oferă.

Nu ne mai rămâne, spre a asigura omului rangul său în sistemul naturii vii și spre a îl caracteriza, decât de a spune că: el are caracterul pe care și-l face el însuși, pentru că el este capabil să se perfecționeze conform scopurilor pe care și le dă el însuși; ca animal *capabil de rațiune (animal*

rationabile), el poate să facă din el însuşi un animal *raţional (animal rationale)*; şi atunci: în primul rând, el se *conservă* pe sine şi genul său, iar în al doilea rând el îl exercită pe
322 acesta, îl *instruieşte* şi îl formează pentru societatea casnică, iar în al treilea rând el îl *guvernează* ca pe un întreg sistematic (ordonat conform principiilor raţionale) destinat să existe în societate; elementul caracteristic al speciei umane, în comparaţie cu ideea de fiinţă raţională posibilă pe pământ în general este: că natura a plasat şi a voit germenele *diviziunii*, de unde propria sa raţiune îşi trage *unitatea*, cel puţin apropierea constantă de aceasta, care este *scopul în idee*, în timp ce prima (discordia) este în *fapt*, în planul naturii, *mijlocul* de care se foloseşte înţelepciunea supremă pentru noi inscrutabilă: spre a opera perfecţionarea omului prin progresul culturii, deşi cu preţul multor bucurii ale vieţii.

Dintre toţi *locuitorii* vii ai *pământului*, omul este capabil să mânuiască lucrurile prin predispoziţia *tehnică* a fiinţei sale (mecanică unită cu conştiinţă), prin predispoziţia sa *pragmatică* (să îi folosească cu iscusinţă pe alţi oameni în vederea intenţiilor sale) şi prin predispoziţia *morală* a fiinţei sale (să acţioneze conform principiului libertăţii, supunându-se legilor faţă de sine însuşi şi faţă de altul), deosebindu-se evident de restul fiinţelor naturii, fiecare dintre aceste trei grade putând deja să caracterizeze prin sine omul, spre deosebire de alţi locuitori ai pământului.

I. *Predispoziţia tehnică*. Problema: dacă omul are originar o poziţie cvadrupedă (după cum pretinde Moscati[255], ceea ce, probabil, se poate propune doar ca teză a unei dizertaţii): sau dacă este destinat unei poziţii bipede; – gibonul, urangutanul, cimpanzeul şi alte maimuţe cu această determinaţie (asupra căreia Linné şi Camper se contrazic); – dacă este un animal ierbivor sau (pentru că are un stomac membranos) carnivor; – dacă neavând nici copite, nici colţi, deci în afară de raţiune nu dispune de arme, dacă este de la natură un animal de pradă sau este un animal paşnic – răspunsul la aceste probleme nu este deloc îndoielnic. În

orice caz, ne mai putem întreba: dacă omul este de la natură un animal *sociabil* sau este destinat să trăiască singur, fiind duşmanul învecinării cu semenul său; ultima ipostază este de departe cea mai verosimilă.

Un prim cuplu uman pe deplin dezvoltat, dotat deja de la natura cu mijloacele de a se hrăni, dar care, în acelaşi timp, nu ar avea instinctul natural pe care nici noi nu îl avem în starea noastră prezentă, se acordă cu greu cu prevederea de către natură a conservării speciei. Primul om 323
s-ar bălăci în prima baltă care i-ar ieşi în cale; înotul este deja o artă pe care el trebuie să o înveţe; sau ar gusta din rădăcini şi fructe otrăvitoare, aflându-se în permanenţă în pericolul de a pieri. Dar dacă *natura* ar fi *implantat* în primul cuplu un instinct, cum a fost posibil ca el să nu se transmită şi copiilor săi; ceea ce astăzi nu se vede nicăieri?

Este adevărat că păsările cântătoare îi învaţă pe puii lor anumite cântece, pe care le transmit prin tradiţie: astfel încât o pasăre izolată ce a fost prinsă înainte de a deschide ochii în cuibul său şi a fost crescută în colivie nu cântă, ci scoate numai un anumit sunet înnăscut al organului. De unde provine deci primul cântec*; el nefiind învăţat, ci apărut instinctiv, de ce nu îl moştenesc puii?

Caracterizarea omului ca animal raţional se întâlneşte deja în forma şi în organizarea *mâinii*, a *degetelor* şi a

* Putem admite, împreună cu cavalerul *Linné*, pentru arheologia naturii, ipoteza: că din *marea* universală ce acoperea întregul pământ, a apărut mai întâi o insulă în formă de munte sub Ecuator, unde se întâlneau toate gradele climaterice de căldură, de la cel mai cald în partea inferioară a ţărmului până la frigul polar în vârf; tot acolo erau distribuite, conform gradelor de temperatură convenabile, plantele şi animalele; în ceea ce le priveşte pe păsările de toate felurile, cele cântătoare imitau sunetele organice naturale ale tuturor vocilor, iar fiecare, în măsura în care îi permitea gâtlejul, se unea cu ale celorlalte, ceea ce a produs, pentru fiecare specie, cântecul determinat, care mai târziu a trecut de la una la alta prin învăţare (ca printr-o tradiţie); tot astfel se mai văd încă cintezoi şi privighetori care introduc, în diferite ţări, unele variante în cântecul lor.

vârfului degetelor, a căror alcătuire pe de-o parte şi sentiment delicat pe de altă parte fac să se vadă că natura nu a făcut-o pentru un singur fel de a mânui lucrurile, ci nedeterminat pentru toate felurile, prin urmare l-a făcut capabil să îşi folosească raţiunea, pentru care i-a dat aptitudinea tehnică sau abilitatea, caracterizând specia sa ca pe un animal *raţional*.

II. *Predispoziţia pragmatică* a civilizării prin cultură, mai ales prin proprietăţile sociale şi prin tendinţa naturală a genului său de a se elibera de neşlefuirea simplei forţe personale în raporturile sociale şi de a deveni o fiinţă moralizată (deşi nu încă morală), destinată să trăiască în uniune cu semenii săi reprezintă, deci, un grad mai înalt. –
324 Omul este capabil şi are nevoie de educaţie şi de instrucţie ca mijloc de a se forma (disciplină). Aici este locul să ne întrebăm (la fel ca sau împotriva lui Rousseau): dacă caracterul speciei umane, conform predispoziţiilor sale naturale, se află la nivelul său superior în *neşlefuirea* naturii sale mai degrabă decât în *artele* culturii, unde nu se întrevede nici un scop. – Înainte de toate trebuie să observăm: că la toate speciile de animale lăsate în voia lor, fiecare *individ* ajunge pe deplin la destinaţia sa; dar la om, numai *specia*: astfel încât doar *progresând* printr-o serie nedefinită de numeroase generaţii specia umană se poate ridica la destinaţia sa prin muncă; deşi ţelul acesteia este întotdeauna de perspectivă, *tendinţa* spre acest scop final nu poate să dea niciodată înapoi, deşi adesea ea ar putea fi obstrucţionată.

III. *Predispoziţia morală*. Problema care se pune aici este: de a şti dacă omul este *bun* sau *rău* de la natură sau dacă el este de la natură capabil să tindă în egală măsură atât într-o parte cât şi în cealaltă, în funcţie de mâinile care îl modelează (*cereus in vitium flecti* etc.[256]). În ultimul caz, specia însăşi nu va avea caracter. – Dar acest caz se contrazice pe sine; pentru că o fiinţă dotată cu facultatea raţiunii practice şi cu conştiinţa libertăţii liberului său arbitru (o

persoană) se vede pe sine în această conştiinţă, chiar şi având cele mai obscure reprezentări, supusă unei legi a datoriei şi simte (ceea ce se numeşte sentiment moral) că s-a procedat drept sau nedrept faţă de *ea* sau faţă de *altul*. Acesta este caracterul *inteligibil* al umanităţii în general, şi în această măsură omul este *bun* (de la natură) după predispoziţiile sale înnăscute. Experienţa ne mai arată: că există o tendinţă către dorinţa efectivă faţă de ceea ce este ilicit, deşi se ştie că ea este interzisă, adică este o tendinţă către *rău*, ce se trezeşte infailibil şi deîndată ce omul începe să-şi folosească libertatea şi care, datorită acestui temei, poate fi considerată ca înnăscută: putându-se spune atunci că omul, prin latura *sensibilă* a caracterului său, este judecat ca fiind rău (de la natură), fără să existe vreo contradicţie atâta timp cât este vorba de *caracterul speciei*; pentru că atunci se poate admite că acest caracter constă în destinaţia sa naturală de a se ridica continuu spre mai bine.

Suma antropologiei pragmatice cu privire la destinaţia omului şi la caracteristica formării sale se reduce la ceea ce urmează. Omul este destinat prin raţiunea sa să trăiască în societatea oamenilor, să se *cultive*, să se *civilizeze* şi să se *moralizeze* prin artă şi ştiinţă; şi oricât de mare ar putea fi 325
tendinţa sa animalică de a ceda *pasiv* faţă de atracţiile confortului şi ale bunăstării ce iau numele de fericire, el se arată, dimpotrivă, demn de umanitatea din el, manifestându-se *activ* în lupta contra obstacolelor care provin de la neşlefuirea naturii sale.

Omul trebuie, aşadar, să fie *educat* în vederea binelui; dar cel care trebuie să îl educe este, de asemenea, un om, care face el însuşi dovada neşlefuirii rezultate de la natură şi care trebuie să facă totuşi ceea ce poate. De aici provine devierea neîncetată a destinaţiei sale şi întoarcerile nu mai puţin frecvente prin care se revine. – Vom expune dificultăţile soluţiei la această problemă şi obstacolele pe care le prezintă.

A.

Prima determinație fizică a acestuia constă în impulsurile omului către conservarea speciei sale ca specie animală. – Dar aici epocile naturale ale dezvoltării sale nu concordă cu epocile sociale. După *primele*, începând cu vârsta de 15 ani i se *trezește instinctul sexual* și *facultatea* corespunzătoare, cel puțin în starea naturală, putând să reproducă și să conserve genul uman. După cele de-al *doilea*, cu greutate îl poate tenta înainte de 20 de ani (în general). Căci atunci când tânărul posedă această facultate de timpuriu spre a își satisface înclinația sa și a femeii sale în calitate de cetățean al lumii, cel puțin el este foarte îndepărtat de această facultate, de a își întreține soția și copilul în calitate de cetățean[257]. – El trebuie să învețe să-și câștige pâinea, să-și facă relații spre a putea să întemeieze o gospodărie împreună cu o femeie; ceea ce în clasele înstărite ale poporului nu se poate întâmpla înainte de 25 de ani, spre a se maturiza în vederea destinației sale. – Cum trece acest interval de constrângere forțată și contra naturii sale? Cel mai adesea prin vicii.

B.

Instinctul către *știință*, ca spre un mijloc de cultură care înnobilează umanitatea nu este, în ansamblul speciei, proporțional cu durata vieții. Savantul, când este pe punctul de a își extinde câmpul științei pe care o cultivă, este chemat de moarte, iar discipolul său A, B, C, îi ia locul spre
326 a îl lăsa, curând după aceea, altuia. – Ce masă de cunoștințe, ce inventare de metode noi nu ar fi existat dacă un Arhimede[258], un Newton sau un Lavoisier[259] ar fi putut să trăiască un secol, plini de strădanie și de talent, fără să li se slăbească de la natură forța vitală? Dar într-alt fel se petrece progresul speciei în științe, ce nu are loc decât parțial (în timp), neexistând niciodată siguranța că nu se va da înapoi sub amenințarea permanentă a barbariei perioadelor de transformări politice.

C.

La fel de puțin pare să ajungă specia la destinația sa cu privire la *fericire*, către care natura sa o face să se străduiască constant, dar căreia rațiunea îi pune condiția de a fi demn de ea, adică prin moralitate. – Cu atât mai mult nu putem prelua evocarea ipohondră (de umori rele) pe care o face *Rousseau* speciei umane ce îndrăznește să iasă din starea de natură, sfătuind-o să se întoarcă în păduri, fără ca aceasta să fie opinia sa adevărată, ci el voia doar să evidențieze prin aceasta extrema dificultate în care se află specia noastră de a ajunge la destinația sa prin apropierea neîncetată de ea; nu o putem trata cu ușurință: – din experiența timpurilor mai vechi și mai noi vedem că putem să renunțăm la un mod de gândire sau ne putem îndoi de el dacă cu acest preț specia noastră o va duce mai bine.

Cele trei scrieri ale sale[260] asupra vinei, 1. abandonarea stării naturale pentru cea culturală a speciei noastre prin slăbirea forței noastre; 2. *civilizarea* prin inegalitate și oprimare reciprocă; 3. pretinsa *moralizare*, care a dat naștere unei educații contrare naturii și unui mod vicios de a gândi: – aceste trei scrieri, spun eu, ce zugrăveau starea naturală ca pe o stare de *nevinovăție* (la care paznicul acestui paradis înarmat cu spada de foc interzicea întoarcerea), nu trebuiau să servească decât drept *fir* conducător al *Contractului social*, al lui *Emil* și al *Vicarului Savoyard*, spre a ieși din labirintul de rele în care specia noastră era angajată din propria sa vină. – Rousseau nu a voit de fapt ca omul să se *reîntoarcă* la starea naturală, ci să o *revadă* pe aceasta de pe treapta pe care se află el acum. El admitea 327
că: omul este bun de la *natură* (după cum ni-l transmitea ea), dar într-un fel negativ, adică el nu este de la sine și intenționat rău, ci el se află doar în pericolul de a fi molipsit și corupt de exemple rele sau de conducători răi sau nepricepuți. Dar în acest scop este necesar să existe oameni *buni*, formați exact în acest scop, nemaiexistând din cei atinși de corupție (înnăscută sau dobândită): astfel, problema educației morale a *speciei* noastre rămâne nerezol-

vată, nu numai din punctul de vedere al gradului, ci şi al calităţii principiului, pentru că o tendinţă rea înnăscută poate fi foarte bine blamată de către raţiunea umană universală şi chiar înfrânată, dar nu va fi niciodată distrusă.

* * *

În cadrul unei constituţii civile, care constituie gradul cel mai înalt al creşterii artificiale a predispoziţiilor bune pe care le posedă specia umană pentru a atinge scopul final al destinaţiei sale, *animalitatea* precedă *umanitatea* pură în manifestările sale, arătându-se în fond mai puternică decât ea, iar animalul domesticit nu mai este util omului precum era animalul sălbatic, decât cu condiţia *slăbirii* sale. Voinţa proprie este întotdeauna dispusă să intre în luptă contra altor voinţe umane pe care le întâlneşte, străduindu-se necontenit să ajungă la o libertate necondiţionată; voind nu numai să fie independentă, ci şi să-şi extindă dominaţia asupra altor fiinţe asemănătoare; este ceea ce se observă deja din cea mai fragedă copilărie*; pentru că natura tinde

* Ţipetele pe care le face auzite un copil ce vine pe lume nu au
327 tonul unui plâns, ci cel al unei iritări şi al unei mânii în sine; nu pentru
că ar suferi de ceva, ci pentru că îl deranjează ceva; fără îndoială este
pentru că el vrea să se mişte, dar neputinţa lui îi apare ca o legătură care
îi stăvileşte libertatea. – Care să fi fost intenţia naturii de a îl împinge
pe copilul ce vine pe lume la ţipete răsunătoare care, în *starea naturală*
neşlefuită, înseamnă pentru el însuşi şi pentru mamă pericole foarte
mari? Căci un lup, chiar şi un porc ar putea fi atraşi şi l-ar putea mânca
în lipsa mamei sau că suferind încă de efortul făcut în timpul naşterii
mama nu are încă puterea să îl apere. Însă nici un animal în afară de
om (astfel precum este el acum) nu îşi *înştiinţează* prin *sunet* existenţa;
aceasta pare a fi o înţelepciune a naturii în interesul conservării speciei.
Trebuie să recunoaştem deci: că în prima epocă a naturii, în ceea ce
priveşte această clasă de animale (adică în prima perioadă a barbariei),
această venire zgomotoasă pe lume a copilului nu avusese încă loc:
328 numai în a doua epocă, atunci când cei doi părinţi au reuşit să ajungă
la un astfel de grad de cultură necesară vieţii *casnice*, fără ca în rest să
se ştie: cum şi prin ce cauze accidentale natura a produs o astfel de
dezvoltare. Această observaţie duce mai departe, de exemplu, la ideea:
dacă după o a doua epocă, ca urmare a unor mari revoluţii ale naturii,

din sine către instruire şi moralitate, iar nu (după cum o prescrie totuşi raţiunea) de la moralitate şi de la legile sale 328
se tinde spre o cultură apropiată de scopul său; ceea ce produce inevitabil o tendinţă dezordonată, contrară scopului; astfel, de exemplu, învăţământul religios care ar trebui să fie cu necesitate o cultură *morală*, începe cu *istoria*, care nu este decât o problemă de memorie, căutând în zadar să se ridice de acolo la moralitate.

Educaţia speciei umane în *totalitatea* sa, adică în mod *colectiv (universorum)*, nu a tuturor indivizilor *(singulorum)* a căror mulţime nu formează un sistem, ci doar o alăturare într-un agregat, strădania în vederea unei constituţii întemeiate pe principiul libertăţii şi totodată pe principiul constrângerii legale nu sunt aşteptate de om decât de la *providenţă*, adică de la o înţelepciune care nu este *a sa*, ci care este totuşi *ideea* neputincioasă (din propria sa vină) a raţiunii sale personale, – iar această educaţie ce se realizează de sus în jos, spun eu, este sănătoasă, dar dură şi riguroasă, fiind expusă la numeroase inconveniente, iar în lucrarea naturii prin care se îndeplineşte se poate ajunge aproape la distrugerea întregii specii, omul realizând nu *binele* spre care se străduieşte, ci un bine care, de îndată ce există nu se poate conserva decât prin *răul* care este un principiu al disoluţiei interioare şi constante. Providenţa înseamnă acea înţelepciune pe care o percepem cu uimire în conservarea unei specii organizate, ce acţionează fără încetare către distrugerea sa, neîncetând totodată să se protejeze, scop în care nu este necesar să recunoaştem în această previziune un principiu superior, după cum facem de obicei când este vorba de conservarea plantelor şi a animalelor. – În rest, specia umană *poate* şi trebuie să fie ea însăşi

---

nu ar fi trebuit să urmeze o a treia, în care urangutanul sau cimpanzeul s-ar fi folosit de organe care să îi servească la mers, la perceperea obiectului şi cuvântului, astfel încât să alcătuiască un corp uman al cărui interior să includă un organ pentru uzul intelectului, care să se dezvolte treptat prin cultura socială?[261]

autoarea fericirii sale; dar aceasta nu poate *fi* dovedită *a*
329 *priori*, plecând de la predispozițiile naturale pe care știm că le are, ci această dovadă nu este posibilă decât prin întemeierea pe experiență și pe istorie, ceea ce constituie o așteptare la fel de întemeiată după cum este necesar să ne îndoim de progresul umanității. ci dimpotrivă să favorizăm (fiecare după puterile sale) apropierea de acest țel, luându-ne drept ghid perspicacitatea și instrucția morală.

Putem spune deci: că primul caracter al speciei umane este facultatea pe care noi o posedăm ca ființe raționale de a da, pentru persoana noastră și pentru societatea în sânul căreia ne-a plasat natura, un caracter în general; ceea ce presupune deja în sine o predispoziție favorabilă naturii și o tendință către bine; pentru că răul (nefiind decât un dezacord față de sine însuși și nesuportând în sine nici un principiu permanent) nu are, propriu-zis, un caracter.

Caracterul unei ființe vii este ceea ce permite cunoașterea anticipată a destinației sale. – Dar putem accepta ca principiu al scopurilor naturii: că ea ar voi ca fiecare creatură să-și atingă destinația, pentru ca toate predispozițiile naturii sale să se dezvolte în mod final în vederea sa, astfel încât dacă fiecare *individ* nu atinge această intenție, cel puțin să o realizeze specia. – La animalele neraționale aceasta se întâmplă în realitate și se numește înțelepciune a naturii; la oameni însă, aceasta este realizată numai de specie, iar între ființele raționale de pe pământ noi cunoaștem numai una singură, și anume specia umană, ce manifestă o tendință naturală către acest scop: și anume, prin propria sa activitate să se ajungă într-o bună zi de la rău la dezvoltarea binelui: este o perspectivă asupra căreia, cel puțin atunci când revoluții subite ale naturii nu se opun, se poate conta pe ea cu *certitudine* morală (suficientă pentru datoria de a contribui la acest rezultat). – Căci există oameni, adică ființe raționale de soi rău, într-adevăr, dar capabile de invenție și dotate în același timp și cu o predispoziție morală; grație dezvoltării culturii, ele sunt cu atât mai sensibile față de rele, dintre care egoismul le face

vinovate unele față de altele, și nu se întrevede alt mijloc de a se conserva decât prin a supune, deși fără plăcere, sensul particular (al individualilor) sensul comun (al tuturor reuniți) unei discipline (a constrângerii civile), dar căruia ele nu i se pliază totuși decât conform legilor pe care și le dau ele însele, simțindu-se înnobilate de această conștiință de a forma o specie conformă destinației umane, al cărei ideal îl dă rațiunea. 330

Trăsăturile principale ale descrierii caracterului speciei umane

I. Omul nu era destinat, ca animal domestic, să facă parte din turmă ci, asemeni albinelor, el trebuia să aparțină unui stup. – El este cu *necesitate* membru al unei societăți civile.

Modalitatea cea mai simplă, cea mai puțin artificială de a stabili una, este cea a *unei* singure albine în acest stup (monarhia). – Dar un număr mare de astfel de stupi învecinați se atacă de îndată, precum o fac albinele prădătoare (război), totuși nu în felul oamenilor, pentru a își întări stupul prin atragerea altuia, – căci astfel s-ar ajunge la egalitate –; ci doar pentru a își însuși prin viclenie sau violență strădania *celuilalt*. Orice popor încearcă să se întărească prin cucerirea vecinului; și fie că este vorba de setea de mărire, fie de teama de a nu fi absorbit de altul fără să fie prevenit: războiul interior sau exterior, oricât de mare ar putea fi răul, se află în specia noastră, la fel ca și impulsul de a trece de la starea naturală necivilizată la situația *civilă*, ca un mecanism al providenței, unde forțele contrare se prejudiciază unele pe altele prin diferende, fiind totuși menținute mult timp într-un marș reglementat prin șocul sau direcția altor mobiluri.

II. *Libertatea* și *legile* (care o limitează) sunt cele două axe în jurul cărora se derulează legislația civilă. – Dar pentru ca legile să funcționeze în realitate și să nu ajungă

o recomandare vană: este necesar un termen mediu*, şi anume o putere care, unită cu legile, să facă fecunde aceste principii. – Aşadar, se pot concepe mai multe modalităţi de combinare a puterii, libertăţii şi legilor: ci numai un principiu regulativ: acela al înaintării neîncetate spre acest ideal ca spre destinaţia genului uman, având supoziţia întemeiată pe care trebuie să o inspire tendinţa naturală spre un astfel de scop.

Se pune, aşadar întrebarea: dacă specia umană (care, atâta timp cât este gândită ca o specie de *fiinţe terestre* raţionale în comparaţie cu cele care ar putea locui pe alte planete, ca o mulţime de creaturi ieşite dintr-un Demiurg, pot fi numite, de asemenea, o *rasă*) – trebuie considerată, spun eu, o rasă bună sau rea: trebuie să mărturisesc atunci
331 că noi nu avem aici cu ce ne lăuda. Deşi este necesar să fim atenţi la comportamentul oamenilor, nu numai din istoria antică, ci şi din cea a zilelor noastre, nu vom fi tentaţi adesea să jucăm rolul mizantropiei lui *Timon*[264] în judecăţile sale; ci ar fi mai convenabil să luăm adesea rolul mai adevărat al lui *Momus*, unde vom afla mai multă prostie decât răutate ca trăsătură caracteristică a speciei noastre. Dar faptul că nebunia se uneşte cu o trăsătură de răutate (ceea ce face să fie numită sminteală) manifestă în fizionomia morală a speciei noastre reiese clar din aceea că ea ascunde o mare parte a ideilor sale: orice om perspicace se crede obligat, după cum fiecare din rasa noastră este convins de necesitatea de a fi pus în gardă şi de a nu lăsa să se vadă în *întregime* aşa cum este: ceea ce trădează tendinţa speciei noastre de a fi rău intenţionată faţă de celălalt.

S-ar putea foarte bine: ca pe o altă planetă să existe fiinţe raţionale care să se afle în necesitatea de a gândi sonor, adică în starea de veghe sau în vis, singuri sau în

* Prin analogie cu *medius terminus*[262] într-un silogism, care prin unirea cu subiectul şi predicatul judecăţii dă cele patru figuri silogistice.

societate, să nu poată să aibă gânduri decât cu condiția de a le *exprima* deîndată. Ce diferență nu ar rezulta din comportamentul acestor ființe prin comparație cu cel pe care în specia noastră îl avem unii față de alții? Dacă nu ar fi toți de o *puritate angelică*, nu vedem cum s-ar putea aborda, cum s-ar putea stima unui pe altul și suporta reciproc. – Face parte deja din alcătuirea primară a unei creaturi umane și din conceptul speciei sale; de a căuta să cunoască ideile altuia și de a și le ascunde pe ale sale; amară calitate, căreia nu îi trebuie mult să se ridice cu timpul la *disimulare* și treptat la *înșelătorie* și, în cele din urmă, la *minciună*. Ar fi, deci, o caricatură a speciei noastre, de care nu s-ar *râde* doar din răsputeri; dar ar fi și *disprețuită* în ceea ce o caracterizează, văzându-ne nevoiți să acceptăm că această rasă de ființe raționale a lumii noastre nu merită un loc de onoare între toate celelalte (necunoscute nouă)* – dacă însăși această judecată defavorabilă nu dovedește o predispoziție morală a noastră, o provocare înnăscută a rațiunii de a combate această tendință și, în consecință, de 332

* Friedrich al II-lea[265] l-a întrebat într-o zi pe un om merituos, *Sultzer*[266], pe care îl stima pentru serviciile sale și căruia îi încredințase conducerea școlilor din Silezia, cum merg lucrurile. Sultzer răspunde: «De când m-am obișnuit să folosesc principiul (lui Rousseau) că omul este bun de la natură începe să meargă mai bine». «Ah (spuse regele), mon cher Sultzer, vous ne connoissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons»[267]. – Ceea ce mai caracterizează specia noastră este și faptul că: în vederea constituției civile ca mai are nevoie de a fi disciplinată printr-o religie, pentru ca ceea ce nu se poate obține printr-o constrângere *exterioară* să se facă printr-o constrângere *interioară* (cea a conștiinței); unde dispozițiile morale ale omului pot fi puse în valoare de către legislator, fiind o tendință ce aparține caracterului speciei. Dar dacă în această disciplină a poporului morala nu precedă religia, aceasta ar voi să o stăpânească pe aceea[268], iar o religie statutară ar deveni un instrument al puterii statului (politica) sub un *despotism al credinței*: un rău ce aruncă inevitabil îndoiala asupra caracterului, ducând la guvernarea prin *înșelătorie* (numită perspicacitate politică): iar acel mare monarh, mărturisind *public* că nu era decât primul servitor al statului, în sinea sa susținea tocmai opusul, găsind ca scuză personală corupere a *rasei* nefericite care se numește specia umană.

a prezenta specia umană ca fiind nu rea, ci ca fiind alcătuită din ființe raționale destinate să progreseze, în pofida obstacolelor și prin eforturi continue, de la rău la bine; voința este, deci, în general bună, dar realizarea sa este dificilă, pentru că scopul de atins se poate face nu prin acordul liber al *particularilor*, ci doar prin organizarea progresivă a cetățenilor globului într-o specie și pentru specia considerată ca un sistem, adică unită cosmopolit.

NOTE

La alcătuirea NOTELOR au fost folosite următoarele enciclopedii şi lucrări documentare:

– *Der Grosse Brochkaus.* Handbuch des Wissens in Zwanzig Bänden. Leipzig, F.A. Brockhaus, 1929.

– *Dictionnaire Enciclopédique Quillet.* Librairie Aristide Quillet, Paris, 1979.

– *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti.* Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1930, 1949.

– *Encyclopaedia Universalis.* Paris, 1963.

– *Grand Larousse Enciclopédique.* Paris, Librairie Larousse, 1962, 1963.

– Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique.* Traduction, Présentation et chronologie par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1993, 351 p.

– *Kant's Vorlesungen.* Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Band II. *Vorlesungen über Anthropologie.* Erste Hälfte. Bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark, Berlin, 1990, Walter de Gruyter § Co.

– *La Grande Enciclopédie. Inventaire Raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts.* Paris, H. Lamirault et C-ie, 1885–1901.

– *Meyers Enziklopädisches Lexikon.* Bibliographischer Institut, Mannheim, Lexikon Verlag, 1978.

– *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet.* Librairie Aristide Quillet. Paris, 1974.

– *The New Enciclopaedia Britanica.* Chicago, Auckland, London, 1959, 1994.

[1] *Descartes*, René (1596–1650), matematician şi filosof francez. A fost impresionat de capacitatea matematicii de a oferi *certitudine* dovezilor şi *evidenţă* raţionamentelor sale. În conformitate cu aceste coordonate el a gândit atât ştiinţele naturii, cât şi filosofia, elaborând pentru cea din urmă «metoda îndoielii», prin care trebuia să se ajungă la elementele asupra cărora este imposibil să ne îndoim (Kant se îndoieşte aici de eficienţa metodei sale). În 1628 a elaborat *Regulae ad directionem ingenii* (Reguli pentru îndrumarea minţii), publicată postum în 1701. *Discours de la méthode pour bien conduite sa raison et chercher la verité dans les sciences; plus la Dioptrique, les Météores et la Géometrie, qui sont des essais de cette méthode* (1637) prezintă exemple cu privire la aplicarea metodei sale. În 1641 publică *Meditationes de prima philosophia; in quibus Dei Existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (Meditaţii asupra filosofiei prime, în care sunt demonstrate existenţa lui Dumnezeu şi deosebirea dintre suflet şi corp). Kant l-a criticat pentru felul în care a conceput corpul uman, ca pe un «animal-maşină».

[2] *Königsberg*. A fost capitala Prusiei orientale şi unul dintre centrele culturale şi militare ale Germaniei de Nord-Est. În anul 1255 a fost întemeiat ca o fortăreaţă a ordinului teutonic, la 7 km la Est de râul Pregel. Ulterior s-a extins spre râu, incluzându-l în perimetrul său. Până la mijlocul secolului al XVIII-lea s-a aflat sub suveranitatea Prusiei, apoi a Poloniei, iar în secolul XX sub suveranitatea Rusiei, purtând numele de Kaliningrad. Aici se află Universitatea Albertus, fondată în 1544 de către ducele Prusiei Albert de Brandenburg, instituţie care a jucat un rol cultural deosebit. În secolul al XVII-lea importanţa sa scade, datorită războaielor de durată dintre Polonia şi Suedia. Odată cu profesoratul lui Kant, această universitate îşi redobândeşte splendoarea de altădată, ajungând la apogeu.

[3] *Richardson*, Samuel (1689–1761), scriitor britanic. Între publicaţiile sale se numără *Clarissa Harlowe* (1744–1780), roman în 8 volume, tradus în limbile germană, franceză, olandeză. A întreţinut relaţii cu marile personalităţi ale timpului său şi s-a bucurat de o cotă ridicată de admiraţie.

[4] *Molière* (Jean Baptiste Poquelin) (1622–1673), actor, şef de trupă, autor de comedii, poet. Este considerat unul dintre cele mai mari genii creatoare ale Franţei şi ale lumii.

[5] «Criteriul adevărului exterior».

[6] «Dacă părinţii noştri fac astfel, eu unul nu fac astfel». *Abélard* (Abailard), Pierre (1079–1142), filosof şi teolog scolastic francez. A început prin a fi discipolul nominalistului Roscelin, iar apoi al realistului Anselm din Laon.

[7] *Ihr.*

[8] *Sie.*

[9] «Un suflet stăpân pe sine».

[10] *Schwärmerei.* După eseul *Ce înseamnă să te orientezi în gândire* (1786) termenul, care circula curent în epocă, a luat la Kant o conotaţie peiorativă, desemnând orice atitudine subversivă faţă de raţiune.

[11] Versul lui Persius este redat din memorie (III, 38). El este: *Virtutem videant, intabescantque relicta* (Ei văd virtutea, iar când o abandonează se degradează).

[12] *Bourignon, Antoinnette* (1616–1680), vizionară franco-flamandă. S-a născut la Lille. A fost expulzată din Franţa, după care a renunţat la catolicism şi a început să predice public Reforma.

[13] *Pascal*, Blaise (1623–1651), filosof francez caracterizat prin precizie şi profunzime. S-a ocupat de logică, metodologie, teoria cunoaşterii, religie (catolicismul său a luat forma jansenismului).

[14] *Haller*, Albrecht von (1708–1777), medic anatomist elveţian şi ocazional poet. A scris o *Odă imperfectă asupra eternităţii (Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit)*, evocată de Kant în 1763 în *Observaţii asupra frumosului şi sublimului.*

[15] *Anticyra* este un oraş grecesc situat în Phocida, devenit celebru în timpul antichităţii, datorită cultivării eleborului. Numeroşi bolnavi veneau aici să se tămăduiască.

[16] Un *eu* corespunde «unităţii originar-sintetice a apercepţiei», adică lui «eu gândesc» care, conform paragrafului 16 al *Criticii raţiunii pure*, intitulat *Despre unitatea originar-sintetică a apercepţiei*, trebuie să însoţească toate reprezentările, având un statut pur *transcendental*; celălalt *eu* are drept obiect psihologia empirică, pentru care *Principiile metafizice ale ştiinţelor naturii* au stabilit că ea nu va putea ajunge niciodată o ştiinţă.

[17] *Locke*, John (1632–1704), filosof englez. În 1689 i se publică cea mai importantă lucrare filosofică, în care analizează intelectul uman *(Essay concerning Human Understanding)*, iar în 1690 cea mai importantă lucrare politică, asupra modului de guvernare, *Two Treatises of Government*. A mai scris lucrări asupra educației, toleranței religioase și creștinismului. Conceptul central al filosofiei sale este cel de *idee* (orice obiect al conștiinței, existența reală a lucrurilor, substanțe, acțiuni, procese, operații): el provine din experiență.

[18] *Misticism*. Este cercetarea spirituală a adevărurilor ascunse sau a înțelepciunii, al cărei scop este uniunea cu divinul sau cu sacrul (transcendentul). Forme de M. se află în toate religiile mari prin analogie cu practicile șamanice sau cu alte practici culturale extatice sau ale experienței seculare. M. este pus în opoziție cu teologia. Totuși, cele două forme de gândire religioasă coexistă. Tehnicile yoga sunt însoțite de intuiția mistică. Buddhismul, prin meditație și contemplare ajunge la o formă de extaz mistic, la *nirvana*. Misticismul iudaic are drept temă centrală Kabbala. Aspectele mistice ale creștinismului s-au manifestat în diferite erezii: gnosticismul, mistica protestantă, misticismul cosmic.

[19] În *Critica rațiunii pure*, Kant opune *cunoașterea istorică*, ce pleacă de la fapte, *cunoașterii sistematice*, din principii, care are un demers deductiv.

[20] *Quaker*. Termenul provine din anul 1654 și îi desemnează pe membrii sectei protestante numite «Societatea prietenilor». Ei se disting prin: autoritatea cuvântului Sfântului Duh, care îi călăuzește pe creștini în toate împrejurările vieții, negarea dreptului de legitimă apărare, absența dogmei.

[21] *Addison*, Joseph (1672–1719), politician britanic și scriitor. Fraza citată de Kant apare în *Spectator* nr. 132, publicație la care colabora și autorul.

[22] *Oracol*. Termenul provine din limba latină: *oraculum* de la *orare* = «a se ruga», «a vorbi». Este o comunicare divină ca răspuns la o solicitare. S-a constituit ca ramură a divinației, distinctă de rostirile întâmplătoare ale augurilor, neraportate la o persoană sau la un loc determinat. Una dintre cele mai obișnuite metode ale acestui fel de comunicare este somnul însoțit de visul de la care se așteaptă soluția. Cele mai celebre oracole

antice erau Delphi. Theba. Delos. Dodona, Olympia, Oropus, Amphideia.

[23] *Socrate* (sec. IV î.Chr.). filosof grec. Este inițiatorul perioadei attice în filosofia clasică. Nu a lăsat nici un text scris. Doctrina sa ni s-a păstrat grație dialogurilor platonice, unde S. este figura centrală. A excelat în etică și în filosofia socială și politică.

[24] În perspectiva speculativă.

[25] În perspectiva empiric-practică.

[26] *Leibniz*, Gottfried Wilhelm (1646-1716), filosof și matematician german. Sunt numeroase contribuțiile sale la istoria științei și a filosofiei. Dintre acestea enumerăm următoarele: în 1676 a clarificat problema calculului diferențial; ulterior a trasat direcțiile calculului infinitesimal *(Nouvelle méthode pour la détermination des maxima et des minima)*. În 1684. în *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* a făcut distincția între posibilitatea logică și posibilitatea existențială, în urma căreia a distins principiul non-contradicției de principiul rațiunii suficiente. În 1714 a publicat *Monadologie*, care pe lângă faptul că dă o privire de ansamblu asupra sistemului său filosofic, aduce totodată argumente în sprijinul filosofiei contemporane a mentalului. Pe lângă aceste contribuții, Kant are să îi reproșeze o problemă de teoria cunoașterii, în care L. se dovedește a fi continuatorul teoriei carteziene a ideilor *clare* și *distincte*; acestea ar fi aducătoare de adevăr în cunoaștere, aflându-se în opoziție cu ideile *obscure*. Kant reia de această dată reproșul pe care i-l făcuse și în *Critica rațiunii pure*, Analitica transcendentală, reproș pe care L. îl împarte cu Wolff.

[26] *Wolff*, Christian (1679–1754), filosof iluminist german. Filosofia sa s-a bucurat de o largă răspândire în Germania și în Italia, dat fiind că a corespuns exigențelor timpului pregătind, prin raționalismul său, terenul filosofiei practice kantiene. Deși și-a adus contribuția la crearea terminologiei filosofice germane, s-a spus că el este doar sistematizatorul lui Leibniz.

[27] «Prostii, cine a criticat-o vreodată?»

[28] Kant se referă la prima *Epistolă* a Sf. Ioan, V, 4.

[29] «A se osteni degeaba, a nu face nimic făcând multe».

[30] *Mengs*, Raphael (1728–1779), pictor german de curte, partizan al antichității, autor al lucrării asupra frumosului plastic: *Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in den Malerei* (1774).

[31] *Şcoala peripatetică*. Se originează în doctrina aristotelică. Sunt considerate peripatice ideile care își propuneau descoperirea de adevăruri noi din doctrina originară. Prima sa perioadă datează din anul 322 î.Ch.

[32] *Correggio* (Antonio Allegri) (1489–1534), pictor italian în general de inspirație religioasă. Şi-a luat numele de la orașul natal.

[33] *Helvétius*, Claude-Adrien (1715–1771), filosof materialist francez, influențat de Iluminism. Concepția sa asupra omului, considerat ca o ființă naturală, este expusă în lucrarea *De l'homme* (Londra, 1777). Kant citează din memorie din *De l'esprit*, primul discurs, Cap. II. Textul exact este: «Ah, perfidule, eu văd că tu nu mă mai iubești, căci crezi mai degrabă ceea ce vezi tu decât ceea ce îți spun eu»». Comentariul autorului este acela că toate pasiunile (nu numai iubirea) sunt oarbe.

[34] *Gassner*, Johann Joseph (1727–1779), preot exorcist din Ratisbonne, ale cărui practici au fost condamnate de papa Pius al VI-lea.

[35] *Mesmer*, Friedrich (1733–1815), medic german celebru, care a formulat teoria magnetismului animal (discutată de marii idealiști germani, mai ales de Fichte și Schelling), pe care a întemeiat practici terapeutice.

[36] *Ostie*. Face parte din misterul euharistiei. În religia catolică, Christos este prezent sub foma pâinii și vinului. Este un obicei medieval ca pentru bolnavii care ar putea să moară dintr-o clipă într-alta să se conserve în biserici o parte a O. în semn de comuniune ecclesiastică.

[37] *Swift*, Jonathan (1667–1745), scriitor și politician englez. A parodiat religia în general și creștinismul în special (*The Tale of a Tube* și *Argument against abolishing Christianity*). Capodopera sa este satira socială *Gulliver's Travels* (1726).

[38] *Aristotel* (Aristoteles) (384 î.Ch.–322), filosof grec, spirit enciclopedic; provenea dintr-o familie de medici, ca și strămoșii săi de mai multe generații. A intrat în cercul de elevi ai lui

Platon, unde a studiat timp de 20 de ani. După moartea maestrului său a deschis o şcoală de retorică la Atena, care în spirit era asemănătoare Academiei platonice; aşadar, era o societate de prieteni ce se întâlneau la zile fixe spre a lua masa împreună şi a dialoga. A fost maestrul lui Alexandru cel Mare care, la rândul său, i-a acordat un sprijin material şi uman important pentru elaborarea lucrărilor sale. S-a ocupat de: metafizică, logică, ştiinţele naturii, poetică, retorică şi multe alte domenii ale inteligenţei umane. Formula pe care o citează Kant în acest text (ca şi în *Metafizica moravurilor*) este relatată de Diogene Laertiu în *Viaţa, doctrinele şi sentinţele filosofilor celebri*), Cartea a V-a.

[39] *Hofstede*, H., predicator reformat din Amsterdam.

[40] *Marmontel* (1723–1799), autor francez de tragedii. În 1767 a scris lucrarea Bélisar, între roman şi epopee. *Belizarie* era un general bizantin (sec. I), care a repurtat victorii asupra împăratului Justinian. Ulterior a fost bănuit de conspiraţie şi deposedat de titluri şi de bunuri. Se spune că a murit orb şi cerşetor.

[41] *Seele.*

[42] *Gemüth.*

[43] Seele.

[44] *Fielding*, Henry (1707–1754), scriitor britanic; a scris *Jonathan Wild cel Mare.*

[45] *Blumauer*, Alois (1755–1798), scriitor britanic; a scris *Vergiliu travestit.*

[46] A se vedea nota nr. 3.

[47] Lucrarea se numeşte: *The History of Tom Jones the Founding in his Marriate State.*

[48] *Montaigne*, Michel Eyquem (1533–1592), eseist francez. A scris *Essais* (1580), republicată (1588, 1595); în problematica umană a fost influenţat de scriitorii clasici ai antichităţii. Lucrarea s-a bucurat de o influenţă considerabilă în Franţa. A fost combătut de Bossuet şi Malebranche şi l-a influenţat pe Rousseau în *Émile.*

[49] Termenii.

[50] A se vedea şi textele asupra imaginaţiei productive şi reproductive din *Critica facultăţii de judecare*: paragrafele 17, 22, 23 şi din *Critica raţiunii pure*, B paragraful 24.

[51] *Ausspruch* sau *Sinnspruch*, care provine de la *Sinn* = «simț».

[52] «Pentru ca oaspetele să se sature».

[53] *Cato*, Marcus Porcius (234 î.Ch.–149), jurisconsult și avocat roman. A fost unul dintre cei mai influenți oameni de stat din timpul său. În politica internă a fost un tradiționalist. În politica externă s-a opus expansiunii teritoriale. Este autorul celei mai vechi lucrări latine în proză care ne-a parvenit: *De agri cultura* (Despre cultivarea pământului). Este un manual practic, ce nu se referă doar la agricultură, ci și la rețete medicale, culinare, ritualuri religioase, formule magice, contracte etc.

[54] Formularea aparține lui Seneca și se referă la Cato cel Tânăr.

[55] «În vin se află adevărul».

[56] *Hume*, David (1711–1776), filosof și istoric scoțian. A conceput un sistem filosofic expus în *A Treatise of Human Nature* (1739), publicat anonim. Investigațiile sale asupra naturii umane s-au îndreptat către domeniul moralei în *An Inquiry concerning the Principles of Morals* (1751). Principala sa intenție filosofică expusă în aceste două lucrări de bază ale sale a fost aceea de a aplica metoda experimentală newtoniană la facultățile și principiile spiritului uman. Prin ea se spera determinarea unei științe experimentale autentice asupra naturii umane, prin care să poată fi testate ipotezele arbitrare ale metafizicii raționaliste. Kant a intrat de multe ori în dialog cu ideile filosofului scoțian (asupra cauzalității, metafizicii, gustului, judecății estetice și altora); de această dată el face aluzie la *Of Political Society*. În: *Essays* (Longmans Green, London, 1907, vol. II, p. 200).

[57] *Prințul Palagonia* a trăit în Sicilia, în apropiere de Palermo. În palatul său a pus să se construiască multe statui ciudate, de o fantezie debordantă și de un gust îndoielnic (cum ar fi un zeu cu cap de câine), în intenția de a se lua aminte la răutatea umană.

[58] «Modul în care sunt plăsmuite acele forme vane evocate în visurile unui bolnav».

[59] Kant dă uneori termenului german *Kunst* (artă) un sens apropiat de cel grecesc antic, de *techné*, adică de făptuire umană.

[60] *Gemüthskranken*, la care s-a produs o dereglare a facultății cognitive generice.

[61] «Patria este acolo unde ne simţim bine».

[62] *Helvétius. De l'esprit*, primul discurs. Cap. II.

[63] Kant face aici aluzie la *schematismul conceptelor intelectului pur* din *Critica raţiunii pure*. Analitica principiilor. Prin schemele imaginaţiei se realizează medierea între categoriile intelectului şi diversitatea sensibilă a datului intuiţiei sensibile. În *Glauben und Wissen* (1800), Hegel interpretează ideile kantiene ca pe aporii inerente gândirii dualiste, unde intelectul şi sensibilitatea sunt scindate. Contrar filosofiei hegeliene a identităţii, la Kant dualitatea sensibilitate–intelect este insurmontabilă, datorită finităţii fiinţei umane.

[64] *Michaelis*, C.F., profesor de medicină la Cassel, autor al lucrării *Medizinische praktische Bibliothek*.

[65] «Asemănătorului îi face plăcere cel ce îi este asemenea».

[66] *Shakespeare, Henric al IV-lea*, Partea întâi, II, 4.

[67] Kant face aluzie la Leopold I, principe de Dessau, care s-a căsătorit cu fiica unui farmacist.

[68] *Lucretiu* (Titus Lucretius Carus) (99 sau 94 î.Ch.–55), poet latin. A compus în hexametri. Una dintre cele mai cunoscute opere ale sale este poemul didactic *De rerum natura* (Despre natura lucrurilor), compus pe baza materialismului mecanicist al lui Epicur. Citatul dat de Kant aparţine acestui poem, Cartea a III-a, v. 58: «Persoana se sustrage, dar lucrul rămâne».

[69] *Este*, familie princiară din Lombardia, ce a jucat un rol important în istoria Italiei medievale şi renascentiste. În secolul al XIII-lea s-a remarcat în luptele dintre Guelfi (ce aparţineau familiei d'Este) şi Ghibellini.

[70] *Ariosto*, Francesco Peregrino (sec. al XV-lea), cărturar italian. Avea o cultură enciclopedică. S-a ocupat de jurisprudenţă, medicină, poezie, politică. A trăit în timpul lui Lionelo d'Este.

[71] «Lumea vrea să fie înşelată».

[72] Al reprezentării.

[73] «Memoria unui om ingenios nu este pe deplin fidelă».

[74] *Pandecţi*. Termenul provine din limba greacă şi înseamnă «a antologa», «a compila». A fost aplicat de Ulpian la lucrări de drept (*Liber singularis pandectarum*).

75 «Sunt moştenitorul legitim».

76 *Moise*, profet şi legislator evreu, iniţiator al celebrelor Table de legi. Etimologia numelui său este nesigură: fie provine de la *mos*, care la egipteni însemna «fiu», fie de la *mo*, care la copţi însemna «apă», şi de la *useh*, care însemna «a salva». Surse ale cunoaşterii sale se află în *Vechiul Testament*.

77 *Linné*, Carl (1707–1778), botanist suedez. Este autorul primelor studii generale asupra vegetalelor şi al unui sistem celebru de clasificare a plantelor, bazat pe caracteristicile organelor lor de reproducere. A iniţiat nomenclatura binară şi clasificarea în clase şi ordine; prin acest sistem a pus bazele botanicii. A publicat *Sistema naturae* (Sistemul naturii) (1735), *Fundamenta botanica* (Fundamentele botanicii) (1736), *Genera plantarum* (Genul plantelor) (1737), *Materia medica* (Despre medicamente) (1749–1763) şi multe altele; se pare că acestea au fost parcurse şi de Kant, care îşi exemplifică multe idei asupra ştiinţelor naturii cu date din opera botanistului suedez, dar respinge creaţionismul şi fixismul acestuia.

78 *Mirandola*, Pico de la (1463–1494), umanist italian dotat cu o memorie prodigioasă. Se spune că putea să reproducă 2 000 de cuvinte unul după altul, fie de la început, fie de la sfârşit, fără să omită vreunul.

79 *Scaliger*, J. C. (1494–1558), umanist italian, unul dintre cei mai mari erudiţi ai Renaşterii.

80 *Politanus*, Angelus (1454–1494), poet şi istoric italian celebru.

81 *Polihistor*, Alexandros (sec. I), compilator grec. Este autorul a numeroase tratate ştiinţifice pierdute în totalitate, cu excepţia unor fragmente. În prelegerile pe baza cărora Kant a elaborat lucrarea de faţă, el face aprecierea că oameni de genul lui P., care au în cap «conţinutul unor întregi biblioteci», au un suflet în care cunoştinţele sunt ordonate într-o «intuiţie clară». De o astfel de memorie ieşită din comun s-a bucurat şi Magliabecchi, care a trăit la începutul secolului al XVIII-lea; deşi era fiul unui ţăran, el ajunsese bibliotecarul ducelui de Florenţa (p. 93 Collins, p. 320 Parow, p. 978 Menschenkunde).

82 «Noi nu ştim decât ceea ce se află în memoria noastră».

[83] În *Phaidros* Platon spune că odată cu inventarea scrisului, care i-a degrevat pe oameni de cultivarea memoriei, cunoştinţele dobândite au început să fie uitate.

[84] *Ahnen.*

[85] *Ahnden.*

[86] *Gedenken.*

[87] *Epopţi.* Termenul provine din limba greacă *epoptes* = «cel ce vede»; acest tip de vedere o dobândeau cei ce se ridicau la gradul cel mai înalt (al treilea) al iniţierii în misterele eleusine.

[88] *Pythia.* Termenul provine din limba greacă: *puthia*, de la *putho*, care era vechiul nume al Delphos-ului. O desemna pe preoteasa ce rostea oracole în numele lui Apollo la Delphi.

[89] *Şamanism.* Fenomen magico-religios observat în stare pură în Siberia şi în Asia centrală. Se caracterizează prin ritualuri şi tehnici de vindecare, unde simbolismul tobei şi al dansului joacă un rol important. Şamanul are funcţia unui preot recunoscut oficial de societate, deşi prin comportamentul său el se îndepărtează de ordinea socială.

[90] *Auspicii.* Termenul provine din limba latină: *auspicium*, de la *avis* = «pasăre» şi *aspicere* = «a privi». Este un gen de predicţie pe baza zborului, cântecului şi al felului de a ciuguli al puilor sacri. Se apela la ea înainte de căsătorii, călătorii, alegeri de magistraţi, ca şi în toate împrejurările particulare şi oficiale importante.

[91] *Haruspicii.* Termenul provine din limba latină: *haruspex* de la *haruspices*, care era un vizionar în Roma antică, ce descifra semnele divine înscrise într-o *ars fulguratoria*, ce făcea explicit viitorul oamenilor şi al cetăţii. Se privea ficatul animalelor de jertfă (*haruspicina*), ca un microcosmos ce trebuia să dea seama asupra macrocosmosului în care se înscria omul.

[92] De genul lui Vergiliu.

[93] *Cărţile sybilinice* reuneau oracolele Sybilei de la Cumae.

[94] «O, îndoială a oamenilor!»

[95] Se face aluzie la Heraclit.

[96] *Seele.*

[97] A se vedea *Critica facultăţii de judecare*, paragraful 59.

[98] În această lucrare, Kant extinde sensul *conceptului* (cel logic), venind în întâmpinarea sensului filosofic pe care i-l va da Hegel.

[99] *Homer*, nume dat de tradiție celui mai celebru poet grec, autor al *Illiadei* și al *Odiseei*. Se crede că acestea au fost scrise în secolul IX î.Ch. sau VIII. Elemente de gândire și limbaj ale acestor poeme au fost reluate de Parmenide și Empedocle.

[100] *Ossian*, poet luptător irlandez. În anul 1762, poetul scoțian James Macpherson a «descoperit» poemele lui O. (Oisin) și le-a publicat. Se spune că ar proveni din balade galice din secolul al III-lea.

[101] *Orfeu*. Termenul provine din grecescul *orphanos* și din latinescul *orbus* = «solitudine», «privațiune». O. este cântărețul solitar, întemeietorul misterelor (orfice), figură legendară a mitologiei grecești.

[102] *Swedenborg*, Emmanuel (1688–1772), mistic suedez. A studiat științele naturii la Uppsala, iar la Londra a studiat cu Newton. Sub influența acestuia a încercat să mecanizeze fenomene ale vieții organice și psihice. A conceput un sistem cosmologic întemeiat pe matematică, *Principium rerum naturalium* (Principiul lucrurilor naturale) (1734). A elaborat mecanica sufletului uman și o mașină vie, concepând un evoluționism de tip emanatist: *Oeconomia regni animalis* (Economia regnului animal) în 3 volume (1740). După această etapă științifică începe etapa extazelor mistice, care îi reorientează cariera. Acum scrie *De cultu et amore Dei* (Despre cultivarea și iubirea de Dumnezeu) (1744). Creația este concepută de el ca un mit psihic. Sistemul său teosofic este expus în *Arcana coelestia* (Misterul cerului) în 5 volume (1747–1758). Kant a fost uimit de capacitățile de vizionar ale lui S., dar a criticat expresia lor teoretică în *Visurile unui vizionar tălmăcite prin visurile metafizicii* (1764).

[103] În *Prelegerile de antropologie* Kant caracterizează această populație ca fiind la fel de expresivă ca și italienii și, de asemenea, că nu beau vin, pentru că este prea tare, dar are obiceiul să mănânce sare, pe care o găsește potrivită cu asprimea sa. (p. 1382 Mrongovius, p. 922 Menschenkunde).

[104] Concepte.

[105] *Pholade*, molușe cu cochilia albă, ce sapă cavități în stânci.

[106] *Hippocrate* (460 î.Ch.–377), cel mai mare medic al antichității, părintele medicinei occidentale, întemeietorul observației clinice. A lăsat numeroase scrieri. *Facies hippocratica* este caracteristica particulară pe care o prezintă fața morților.

[107] Se spune că anii climaterici sunt multipli ai numărului 7 sau rezultați din înmulțirea lui 7 cu un număr impar; se presupune că aceştia joacă un rol decisiv asupra existenței. Kant dă ca exemplu anul 63 (7 × 9), care corespunde «marelui climateric», deosebit de critic.

[108] *Abraham*, părintele mitic al națiunii izraeliene şi al unor popoare învecinate. Lui îi este dedicată o mare parte a *Genezei*. Dumnezeu îl pune la încercare, poruncindu-i să îl sacrifice pe fiul său Isaac pe muntele Moira. În momentul în care A. a ridicat cuțitul pentru sacrificiu Dumnezeu l-a oprit. A. este personificarea poporului evreu care, venit dintr-o țară străină, a încheiat un pact bilateral cu divinitatea tradițională, cu Yahveh pe de-o parte, şi cu noua divinitate pe de altă parte.

[109] *Juvenal* (Decimus Junius Juvenalis) (60–130 sau 140), poet satiric latin. A scris 13 *Satire*, ce constituie o critică a societății romane din timpul lui Nero. A avut un stil colorat, împestrițat cu hiperbole şi antiteze, care apar şi în citatul de față: «Înțelepciunea de care dispun îmi este suficientă, şi nu mă interesează felul în care Arcesilas îl inoportunează pe Solon».

[110] Concept adecvat obiectului.

[111] *Cristina*, regina Suediei (sec. al XVII-lea). A luat măsuri administrative şi politice importante. A cultivat literatura şi artele, înconjurându-se de personalități importante ale vremii, printre care de Descartes. Între lucrările sale se află un volum de maxime şi aforisme, asupra cărora Kant îşi manifestă rezerva.

[112] *Charles al II-lea*, conte de Rochester (1630–1685), rege al Marii Britanii şi al Irlandei (1660–1685). Domnia sa este recunoscută sub numele de Restaurație. A dovedit adaptabilitate politică şi recunoaştere umană.

[113] *Ehrlichkeit*.

[114] În locul formelor vechi de guvernare.

[115] Rațiunea.

[116] Acestei teme Kant i-a consacrat lucrarea *Încercare asupra bolilor capului* (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*) (1764).

[117] *Sterne*, Laurence (1713–1768), scriitor britanic. A contribuit la geneza romantismului. Kant face aluzie aici la romanul acestuia *Tristram Shandy* (1774), I, Cap. 7.

[118] *Clavius*, Cristoph (1537–1612), matematician şi astronom german, editorul lui Euclid. În *Prelegerile de antropologie*, Kant spune că C. era un elev iezuit priceput la discursuri şi la versuri, dar nepriceput la întorsături de fraze, ceea ce iezuiţii considerau a fi scopul erudiţiei lor. Drept urmare, iezuiţii l-au taxat pe C. drept un «prost şi un potcovar». Dar curând acesta şi-a simţit vocaţia, a învăţat mult din lecturi şi a devenit un mare matematician (p. 133 Collins. Din *Spectator*, nr. 307).

[119] «Nu îl omoară deşteptăciunea».

[120] *Solomon*, fiul lui David. Cunoştinţele asupra sa provin din *Biblie*. Şi-a păstrat teritoriile prin putere militară şi a înfiinţat colonii evreieşti în scopuri militare, administrative şi comerciale. S-a remarcat, de asemenea, ca poet şi filosof; i se atribuie *Cartea înţelepciunii lui Solomon* şi *Pildele lui Solomon* (culegere de aforisme şi de diverse învăţături).

[121] Această temă se regăseşte, de asemenea, în *Metafizica moravurilor* (1797) şi în *Conflictul facultăţilor* (1798).

[122] *Smith*, Adam (1723–1790), economist şi filosof scoţian. A pus bazele ştiinţei economice. A scris *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). A stabilit regulile comportamentului uman pe baza simpatiei: *Theory of Moral Sentiments* (1759).

[123] Clerul.

[124] Această frază i se atribuie lui Guillaume Budé.

[125] *Pope*, Alexander (1688–1744), poet catolic englez. A scris *Essay on Man* (1733–1734) şi *Epistles* (1733–1735). În *Essay on Man* expune teza după care «orice rău parţial» nu este altceva decât un «bine universal», pentru că «tot ceea ce există este drept».

[126] *Voltaire* (François Marie Arouet) (1694–1778), scriitor şi filosof francez. Spirit universal ce s-a manifestat în toate genurile

literare, lăsând o operă impresionantă. A scris *Lettres philosophiques sau Lettres anglaises* (1734), *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), *Traité sur la tolérance* (1763), *Dictionnaire philosophique* (1764) şi multe altele.

[127] *Jansenism.* Cornelius Jansen (1585–1683), teolog olandez, episcop de Ypres (Belgia), autor al doctrinei J. predica o virtute rigidă şi austeră.

[128] Aici Kant face aluzie la A. G. Kästner (1719–1800), poet şi matematician german.

[129] Găgăuţă.

[130] Nebun.

[131] Prost.

[132] În limba germană analogia se face în felul următor: *Grille* = «greier»; *Hausgrille* = «greier de casă»; *Grillenkrankheit* = «boală mintală».

[133] Comparaţia este făcută cu *Tratatul asupra facultăţilor sufletului*, unde sentimentele maladive sunt stăpânite prin simpla hotărâre; el face parte din *Conflictul facultăţilor*, III.

[134] *Hausen*, C. A. (1693–1745), profesor de matematică la Leipzig.

[135] *Helmont*, J.-B. van (1578–1664), medic belgian. A fost condamnat pentru practicarea magiei, iar ulterior reabilitat. A descoperit prezenţa sucului gastric.

[136] *Harrington*, J. (1611–1677), autor al unei utopii politice celebre, intitulată *Oceana* (1656).

[137] «Agerimea în sensul său strict sau în accepţiunea sa materială».

[138] «Noi acordăm şi solicităm favoare alternativ».

[139] *Buffon*, Georges Louis Leclerc, conte de (1707–1788), naturalist, mineralog, metalurgist francez. S-a inspirat din opera lui Newton şi a tradus în limba franceză tratatul acestuia asupra calculului diferenţial. A studiat plantele medicinale, a făcut cercetări de paleontologie, geologie, mineralogie, botanică, zoologie. L-au interesat toate fenomenele naturale. A scris *Histoire naturelle générale et particulière*; primele 3 volume au apărut în 1749, iar celelalte până la sfârşitul vieţii sale. A iniţiat *Histoire de la terre* (1749), în care a caracterizat globul pământesc. A mai

scris *Histoire des animaux* şi *Histoire de l'homme*, în care a analizat plenar ființa umană, revelându-se ca un precursor al statisticii demografice.

140 *Trublet*, N. Ch. J. de la Flourie (1697–1770), preot francez. A scris *Essais de morale et de littérature* (1735–1768). În *Prelegerile de antropologie* Kant apreciază fantezia operei acestuia, dar nu şi spiritul său de investigație (p. 136 Collins).

141 În sensul de *spirit*.

142 *Butler*, S. (1612–1680), poet satiric englez. *Hudibras* l-a avut drept model pe *Don Quijote*. Kant îi apreciază în mod deosebit agerimea, care este de un fel aparte față de cea a francezilor.

143 *Young*, E. (1684–1765), scriitor britanic. A scris 7 satire intitulate *Universal passion* (1725).

144 *Johnson*, Samuel (1709–1784), scriitor britanic. Este autorul unui *Dicționar al limbii engleze* (1745–1747).

145 *Boswell*, James (1740–1795), prieten şi biograf al lui Samuel Johnson. Atenția a fost atrasă asupra sa prin publicarea jurnalului său în secolul XX. *Life of Johnson* este considerată marea sa realizare.

146 *Baretti*, Giuseppe (1719–1789), scriitor italian.

147 *Bacon*, Francis de Verulam (1561–1626), filosof britanic, inițiatorul metodei experimentale. Sub influența *Organonului* lui Aristotel el a elaborat *Novum Organon* (1620). Kant l-a elogiat în repetate rânduri, datorită sublinierii aportului sensibilității în cunoaştere, mai ales în *Critica rațiunii pure*.

148 *Columb*, Christophor (1450 sau 1451–1506), navigator italian, descoperitorul Americii. Susținut de Isabella de Castilla a făcut 4 călătorii în lumea nouă (1492, 1493, 1498, 1502).

149 *Schwarz*, Berthold (sec. al XIV-lea), călugăr german. S-a ocupat de artilerie. O legendă apocrifă îi atribuie inventarea prafului de puşcă; se spune că a fost victima descoperirii sale.

150 *Brand*, H. este cel care a descoperit fosforul (1669) în urină, în timp ce căuta materia ultimă a tuturor lucrurilor.

151 *Leonardo* da Vinci (1452–1519), enciclopedist italian (pictor, inginer, anatomist, astronom, arhitect, biolog, filosof). A excelat în toate domeniile de care s-a preocupat. Este autorul

celei mai celebre picturi din istoria culturii umane: *La Gioconda* (Muzeul Luvru).

[152] A se vedea *Critica facultății de judecare*, paragrafele 46–50.

[153] Geniu.

[154] *Eigentümlicher Geist.*

[155] *Scaliger*, Giulio Cesare (1484–1558), umanist italian.

[156] *Newton*, Isaac (1642–1727), matematician și fizician englez. Din anul 1669 începe să-și comunice rezultatele cercetărilor anterioare cu privire la compoziția luminii, teoriile asupra derivatelor, teoriile asupra mișcării și gravitației. În anul 1687 publică *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Principiile matematice ale științelor naturii). Opera sa cuprinde cercetări în domeniul opticii, istoriei, alchimiei, teologiei, mecanicii, astronomiei, matematicii, fizicii. Principiile mecanice ale fizicii lui N. au servit drept bază teoretică pentru filosofia naturii a lui Kant (măsurarea forțelor, teoria asupra mișcării etc.). În elaborarea ipotezei sale cosmogonice, Kant a pornit de la teoria newtoniană a gravitației ca lege universală a mecanicii.

[157] «Elevi ai naturii», «autodidacți».

[158] *Heinecke*, Chr. Heinrich (1721–1725), copil minune.

[159] *Baratier*, Jean-Philippe (1721–1740), copil minune; la 12 ani își dăduse doctoratul.

[160] «Să nu juri niciodată în numele maestrului.»

[161] «Contradictorii sau opuse logic».

[162] «Contrarii sau opuse real».

[163] La fel ca în *Metafizica moravurilor* (1797) și în *Religia doar în limitele rațiunii* (1793), Kant explică relația dintre *bine* și *rău* prin conceptul de *mărime negativă*. Inițial, această idee a fost tratată în eseul *Încercare de a introduce în filosofie conceptul de mărime negativă* (1763).

[164] *Verri*, Pietro conte de (1728–1797), iluminist italian. A scris *Discorsi sull' Indole del Piacere e del Dolore: sulla Felicità: e sulla Economia politica* (1777). A fost tradusă parțial și în limba germană. În *Prelegerile de antropologie*, Kant o apreciază în repetate rânduri, subliniind importanța existențială pe care aceasta o dă artelor frumoase; în general, el o caracterizează

ca pe o «scriere eclectică a unuia dintre cele mai pătrunzătoare şi mai iluminate capete» (p. 1073 şi p. 1316 Menschenkunde).

165 Jocul.

166 Senzaţia.

167 *Mordaunt*, Henry conte de Peterborough (1624–1697), regalist englez. În timpul Restauraţiei a fost guvernatorul Tangerului. Ulterior a fost numit ambasador la curtea de la Modena.

168 «A îşi extinde viaţa prin fapte».

169 *Epicur* (341 î.Ch.–271), filosof grec. A studiat platonismul, pe care ulterior l-a abandonat pentru a-şi întemeia propria şcoală numită «Grădină». Doctrina sa cuprindea: 1) forma cunoştinţei noastre reale; 2) natura acesteia; 3) modul de a fi însuşită (canonica, fizica, etica). Virtutea consta în echilibrarea plăcerii spre a ajunge la starea de *ataraxie* (reducerea plăcerilor) în vederea satisfacerii nevoilor curente. Cultivarea virtuţii duce cu necesitate la fericire.

170 «Puse unul lângă altul, lucrurile opuse strălucesc şi mai mult».

171 *De natura rerum*, II, 1–4: «Este plăcut să contempli de pe mal eforturile luntraşilor îmbătaţi de vântul turbat pe întinderea fără de sfârşit a mării. Şi nu pentru că nefericirea provoacă plăcere; dar este plăcut să te eliberezi de spaima lor dureroasă».

172 «Gustul reflectant», «gustul reflectat».

173 A se vedea *Critica facultăţii de judecare*, paragrafele 6–23.

174 După cum se vede şi în acest caz, *Antropologia*, care este o lucrare *doctrinară*, rememorează secvenţe ale etapei *critice*.

175 *Milton*, John (1608–1674), poet englez. A rămas celebru prin poemul *Paradise lost*. A mai scris lucrări de polemică religioasă şi politică, ca şi asupra educaţiei.

176 A se vedea *Critica facultăţii de judecare*, paragraful 59.

177 Ambii termeni desemnează în limba latină atât *gustul* culinar, cât şi estetic.

178 «Mărime considerabilă».

179 «Mărime nefirească».

180 «Eleganţii de la curte», «micile modele».

[181] «Poetică în sens extins».

[182] «Poetică în sens restrâns».

[183] *Horatiu* (Quintus Horatius Flaccus) (65 î.Ch.–8), scriitor latin. În prima parte a carierei sale a compus satire şi epode; în a doua perioadă a compus ode; în a treia epistole şi ode. Asupra autenticităţii textelor sale s-au purtat numeroase discuţii; se presupune că s-au operat numeroase interpolări. Versul citat aici de Kant este din *Ars poetica*: «Apăreau peşti negri neplăcuţi la vedere, care de sus luau înfăţişarea unei femei frumoase».

[184] «Profet», «poet», «cântăreţ».

[185] *Blair*, Hugo (1718–1800), predicator scoţian. A scris un *Curs de retorică şi de belle-arte*, a cărui traducere germană (1785–1789) a fost cunoscută de Kant.

[186] *Brown*, J. (1735–1788), medic scoţian. A conceput o teorie conform căreia întregul organism s-ar caracteriza prin aceeaşi excitabilitate, al cărei sediu s-ar afla în măduva spinală şi în ţesutul muscular. Dezechilibrul excitabilităţii ar fi în caz de exces *stenic*, iar în caz de insuficienţă *astenic*.

[187] Astăzi se dă o altă explicaţie etimologică acestui termen.

[188] *Carol al XII-lea* (1682–1718), rege al Suediei (1697–1718), monarh absolut, care şi-a apărat ţara în timpul Marelui Război Nordic şi a introdus reforme interne semnificative.

[189] «Aiurare».

[190] «A ameninţa».

[191] «Îndrăzneală».

[192] «Stârv».

[193] *Roland* s-a sinucis în anul 1793, în timpul Terorii ce a urmat Revoluţiei franceze.

[194] *Nero* (Claudius Caesar Drusus Germanicus) (37–68), împărat roman. În primii ani ai domniei sale era preocupat îndeosebi de politica externă, reuşind să restabilească prestigiul roman în Orient. Politica sa internă ţintea spre tranformarea vieţii imperiului roman. Deşi la începutul domniei sale s-au pus mari speranţe în el, cu timpul acestea s-au spulberat, datorită exceselor la care se deda.

[195] *Bayard* (sau Bayart), Pierre Terrail, cavaler «fără teamă şi fără pată» (1473 sau 1475–1524). A luptat alături de Francisc I şi de Carol al V-lea.

[196] Hume, *Essays*, II, p. 381.

[197] *Sagramoso*, nobil polonez.

[198] *Cavaleri de Malta*. Ordin cavaleresc catolic al Sf. Ioan din Ierusalim. A fost instituit în sec. a XI-lea pentru a îi ajuta pe pelerini. După ce cruciaţii au cucerit Ierusalimul (1099), instituţia şi-a pierdut caracterul militar, păstrându-l pe cel ospitalier.

[199] *Terrason*, J. (1670–1758), preot francez, profesor de filosofie antică la Collège de France. În 1754 a publicat *La Philosophie applicable a toutes les objets de l'esprit et de la raison*. În anul 1762 lucrarea a fost tradusă în limba germană, versiune pe care Kant o citează în Prefaţa la ediţia I a *Criticii raţiunii pure*. În *Prelegerile de antropologie*, Kant consideră că lucrarea lui T. dă seama asupra gustului francezilor (p. 136 Collins).

[200] Din perspectiva practică în care se plasează, Kant dezavuează imixtiunea iraţionalului în raţionalitatea superioară ce trebuie să guverneze istoria.

[201] *Pope*, *Essay on Man*, II, p. 108.

[202] *Lucretiu*, *De natura rerum*, IV, 227–228: «Cu vaiete plângătoare el umple spaţiul, după cum i se întâmplă aceluia căruia viaţa îi mai rezervă încă multe dificultăţi de învins!»

[203] *Tunguşi*. O populaţie aşezată pe malurile Oleniök-ului, care este un fluviu din Siberia, Iakutsia. Direcţia sa este S-V, N-E.

[204] *Schmeichler*.

[205] *Schmiegler*.

[206] *Heuchler*.

[207] *Häuchler*.

[208] *Stosseufzer*.

[209] *Pope*, *Moral Essays*, III, p. 371.

[210] *Demetrios*, supranumit «epicureul» (sec. II î.Ch.), filosof grec. Doctrina sa se caracterizează prin renunţare.

[211] *Chesterfield*, Ph. Dormer Stanhope, lord (1694–1773), politician şi scriitor britanic. A publicat *Lettres to my Son*, consacrate moravurilor francezilor.

[212] A bărbaţilor cu pălărie.

[213] *Platon* (427 sau 429 î.Ch.–347), filosof grec, elevul lui Socrate. Una dintre cele mai importante teorii filosofice elaborate de el este cea a *formelor*, întemeiată pe *nemurirea sufletului*. Ceea ce cunoaştem despre lucrurile particulare sunt adevăruri temporare, produse prin organele de simţ; adevărul şi falsul conceptelor generale sunt a-temporale, dat fiind că sunt produse de intelect. Dar esenţa fiinţei umane este sensibilă, deci temporară, pe când ideile sau conceptele generale sunt eterne. Dialogul *Banchetul* la care Kant se referă aici expune această teorie. Modul în care P. concepe distincţia *sensibil–inteligibil* a fost considerat în multe lucrări kantiene. Prima dintre ele este disertaţia *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis* (Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile) (1770). Din analiza funcţiilor sensibilităţii şi intelectului rezultă că cel din urmă are capacitatea de a pătrunde în domeniul *lucrului în sine* (similar lumii platonice a adevărurilor a-temporale). În *Critica raţiunii pure* (1781), unde distincţia *sensibil–inteligibil* este mai profund integrată în idealismul transcendental şi, deci, mai îndepărtată de idealismul platonic, intelectul face faţă numai exigenţelor cognitive, nu şi celor metafizice.

[214] În această a II-a parte a *Antropologiei*, ediţia Academiei din Berlin nu mai numerotează paragrafele.

[215] «Trăiască fleacurile».

[216] «A avea cât se poate de multă putere».

[217] *Jacob I* (1566–1625), rege al Angliei şi al Irlandei (1603–1625) şi rege al Scoţiei sub numele de Jacob al VI-lea (1567–1625). Este fiul Mariei Stuart şi al lui Henry Stuart. A impus tutela statului asupra bisericii.

[218] *Diogene cinicul* sau din Sinope (413 î.Ch.–324), filosof grec. Pentru el, filosofia nu era cuprinsă într-o doctrină, ci într-un stil de viaţă. Propria sa viaţă era simplă, dar excentrică (se spune că trăia într-un butoi), orientată după principiul conformării cu natura.

[219] *Sylla* (Lucius Cornelius Sulla) (136 î.Ch.–78), patrician roman, general excelent, dar om lipsit de scrupule. S-a instaurat ca dictator în anul 83 şi a reorganizat statul în favoarea Senatului, care a dobândit onoruri şi puteri suplimentare.

[220] «A îl recunoaşte ca asociat».

[221] *Horatiu, Satire*, I, 4–85: «Este negru la suflet şi de el să te fereşti romanule».

[222] *Porta*, Giambatista della (1541–1615), fizionomist italian. Este autorul unui tratat de fizionomie ce stabilea analogii între trăsăturile feței umane şi trăsăturile animalelor.

[223] *Lavater*, J. C. (1741–1801), pastor elvețian. A scris *Physiognomische Fragmente.*

[224] *Archenholz von*, fizionomist german. A scris *Literatur und Völkerbunde* (1784).

[225] *Pélisson-Fontanier*, Paul (1624–1693), avocat francez, istoriograful regelui, membru al Academiei de Ştiințe din Paris.

[226] *Camper*, P. (1722–1789), anatomist şi naturalist olandez. A fost membru a numeroase societăți ştiințifice. Între cercetările sale ştiințifice se numără: evidențierea structurii fibroase a intestinului, relația dintre procesul respirator al păsărilor şi lipsa de măduvă a oaselor lor, oseminte fosile, structura pielii, organele auditive ale peştilor, fenomenul turbării. A scris *Dissertatio de visu* (Disertație despre vedere) (1746), *Dissertatio de quibusdam oculi partibus* (Disertație asupra unor părți ale ochiului) (1746), *Demonstrationes anathomico-pathologicae* (Demonstrații anatomo-patologice) 2 volume (1760–1762) şi *Über den natürlichen Unterschiede der Gesichtszüge* (1792).

[227] *Blumenbach*, Johann Friedrich (1752–1840), antropolog german, unul dintre creatorii anatomiei şi antropologiei comparate. A publicat *Handbuch der Naturgeschichte* (1780). A elaborat o teorie a *epigenezei*, ca un impuls către cultură; demonstrația şi principiile sale de aplicare au fost apreciate pozitiv de Kant în *Critica rațiunii pure*, II, paragraful 27, *Prolegomene*, paragraful 36 şi în *Critica facultății de judecare*, paragraful 81. Alte lucrări ale lui B. sunt: *De generis humani varietate nativa* (Despre diversitatea naturală a genului uman) (1776), *Specimen physiologiae comparatae* (Un model de fiziologie comparată), *Handbuch der vergleichenden Anatomie und Physiologie.* Ideea centrală a

antropologiei sale este divizarea speciei umane în cinci rase: caucaziană, mongoloidă, etiopiană, americană şi malaeziană. În sprijinul ei aduce argumente anatomice, fiziologice, psihologice.

[228] «Prin antiteză».

[229] *Heidegger*, Johann Jakob (1666–1749), muzician elveţian.

[230] *Nicolai*, C. F. (1733–1840), scriitor iluminist german. A scris *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweitz im Jahre 1781*.

[231] *Bull*, John (1562–1628), compozitor britanic. I se atribuie compunerea imnului naţional englez *God save the King*.

[232] *Quin*, James (1693–1766), actor britanic.

[233] Calităţilor feminine.

[234] *Cook*, James (1728–1779), navigator britanic şi explorator al mărilor şi coastelor Canadei (1759, 1763–1767). A condus 3 expediţii în Oceanul Pacific.

[235] Galanteria.

[236] *Pope*, *Moral Essays*, III, 2, v. 209–210.

[237] Sexul feminin.

[238] «Erau acolo trei sute de prostituate provenite din familii onorabile, numite curtezane».

[239] *Cromwell*, Thomas conte de Essex, baron de Okeham (1485–1540), prim consilier al regelui Henric al VIII-lea, principalul responsabil al instaurării Reformei în Anglia.

[240] *Iov*. Personaj biblic din *Vechiul Testament*, remarcabil prin moralitatea şi credinţa sa în Dumnezeu. Soţia sa este prezentată ca fiind atrasă mai mult de principii existenţiale.

[241] *Hume*, *Essays. Of National Characters*, I.

[242] Calicimea.

[243] «Zeflemist şi ridiculizator».

[244] «A acţiona în dezordine».

[245] «Spirit», «bun simţ», «frivolitate», «galanterie», «mic model», «cochetă», «distrare», «punct de onoare», «maniere alese», «spiritual», «vorbă de duh», «scrisoare închisă» semnată şi pecetluită de rege.

[246] *Sharp*, D. Personaj întâlnit într-o relatare din *News Hamburger Magazine*, II, 1767.

[247] «Măreție», rang de *grande de Spania*.

[248] *Autodafé*. Termenul provine din limba spaniolă: *auto de fé* = «act de credință». Este proclamarea solemnă a sentinței dată de inchizitor în Spania și pe teritoriile sale. Ea se ducea la îndeplinire în piețele publice, iar pedeapsa se executa în prezența notarului.

[249] «Cerșetori».

[250] *Rousseau*, Jean-Jaques (1712–1778), filosof și literat elvețian. Operele sale timpurii, dintre care *Lettre à d'Alembert* (1758), sunt străbătute de antiteza dintre societatea contemporană lui și latura morală a naturii umane. În *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), R. analizează inegalitatea ne-naturală dintre oameni, bazată pe putere și bogăție. *Contrat social* (1762) este o analiză fiosofică asupra dreptului politic, unde omul este considerat «așa cum este», iar «legile așa cum ar trebui să fie». În *Émile* (1762), R. susține ideea după care omul social se confruntă cu o problemă străină omului primitiv, și anume cu tirania semenului său exercitată prin putere. Kant a intrat de multe ori în dialog cu ideile lui R., dovedindu-se simpatetic cu latura morală a naturii umane, ca și cu raționalitatea universalului. În *Contrat social* II, 8, R. face remarca amintită de Kant despre spanioli.

[251] «După cum se știe, geniul este de la natură cârmuit de aștri».

[252] *Robertson*, W. (1721–1793), istoric scoțian.

[253] *Caloyeri*, călugări greci din ordinul Sfântului Vasile.

[254] Girtaner, H.R. (1760–1800), medic, chimist și scriitor politic german. În 1796 a publicat *Über das kantische Prinzip für die Naturphilosophie*.

[255] *Moscati*, P. (sec. al XVIII-lea), profesor de anatomie la Padova. Într-o disertație anonimă din 1771 (*Distincția corporală esențială dintre structura animalelor și cea a oamenilor*) apărută în *Königsbergen gelehrten und politischen Zeitungen* a subliniat inconvenientele pentru om ale stațiunii sale bipede (inclusiv boli). Kant i-a făcut o recenzie ironică: *Recension von Moscatis Schrift: von der körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Thiere und Menschen* (1771). În: *Akademie Textausgabe*, II, pp. 421–425.

[256] «Cel care este de ceară poate ajunge la viciu».

[257] În calitate de cetățean al statului.

[258] *Arhimede* (287 î.Ch.–212), matematician și inventator grec. A conceput mecanisme ingenioase de război, dar marea sa operă s-a realizat în geometrie. A extins metoda eliminării succesive a ipotezelor, inițiată de Eudoxus și continuată de Euclid.

[259] *Lavoisier*, Antoine Laurent de (1743–1794), chimist francez. La 23 de ani a luat premiul Academiei de Științe a Franței cu *Mémoire sur le meilleur systeme d'éclairage de Paris*. În 1768 și-a făcut intrarea la Academia de Științe. În 1779 a fost numit fermier general, iar în 1791 a devenit secretar al Trezoreriei, propunând un proiect pentru perceperea impozitelor, expus în *De la richesse territoriale du royaume de France*. În 1793 Convenția a decretat arestarea tuturor fermierilor generali; ca urmare, la 7 mai 1794 a fost condamnat și ghilotinat. A introdus folosirea sistematică a balanței, pe care a perfecționat-o continuu. Este creatorul chimiei ca știință; a clarificat mecanismul oxidării metalelor în contact cu aerul, a identificat oxigenul în azot, a participat la crearea unei nomenclaturi chimice raționale, întemeiate pe conceptul de element chimic.

[260] Ale lui Rousseau.

[261] Kant dă aici o dovadă de darvinism *avant la lettre*.

[262] «Termenul mediu».

[263] «Salvarea cetății este legea supremă».

[264] *Timon* din Atena, mizantrop vestit, celebrat de Shakespeare. A trăit în timpul Războiului Peloponezian.

[265] *Friedrich al II-lea*, cel Mare (1712–1786), rege al Prusiei (1740–1786). S-a preocupat de științe, filosofie, arte. A întreținut corespondență cu Voltaire.

[266] *Sultzer*, J. G. (1720–1799), filosof german, autor al lucrării *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771–1774).

[267] «Ah, dragul meu Sultzer, dumneavoastră nu cunoașteți îndeajuns această rasă nefericită căreia îi aparținem».

[268] Pe morală.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. ADICKES, Erich. *Kant als Naturforscher*, 2 vol., Berlin, 1924, 1925.
2. AXINN, Sidney. «Ambivalence: Kant's View of Human Nature». *Kant-Studien, 72*, nr. 2, 1981, pp. 169–174.
3. BRANDT, Reinhard. «Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)». În: Franz Hespe / Burchard Tuschling (Hg.). *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Stuttgart*, 1991, pp. 75–106.
4. BRANDT, Reinhard. «Kants pragmatische Anthropologie: Die Vorlesung». *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 19*, nr. 1, 1994, pp. 41–49.
5. BUCHDAL, Gerd. «A Key to the Problem of Affection». În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990, hrsg. von G. Funke, Bonn: Bouvier, 1991, pp. 73–90.
6. CASSIRER, Ernst. *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, 289 p.
7. CAVALLAR, Georg. «Kants Weg von der Theodizee zur Anthropologie und retour». *Kant-Studien, 84*, nr. 1, 1993, pp. 90–102.
8. CICOVACKI, Predrag. *Anamorphosis. Kant on Knowledge and Ignorance*. Lanham, University Press of America, 1997, 308 p.
9. ERDMANN, Beno. *Reflexionen Kants zur Anthropologie aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Leipzig, Fue's Verlag (R. Reisland), 1882, 222 p.
10. FERRARI, Jean. «La question de l'homme chez Kant conduit-elle à la définition d'un humanisme?» În: *Akten des Sie-*

benten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990, hrsg. von G. Funke, Bonn: Bouvier, 1991, pp. 127–155.

11. FIRLA, Monika. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Dissertation, München: Frankfurt/Main et al., *Europäische Hochschulschriften, 20*, nr. 80, 1981.

12. GIORDANETI, Piero. «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler». *Kant-Studien. 86*, nr. 4, 1995, pp. 406–430.

13. INGENSIEP, Hans Werner. «Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants *Kritik der reinen Vernunft* B par. 27», *Kant-Studien*, *85*, nr. 4, 1994, pp. 381–393.

14. KANT, Immanuel. *Anthropologie. Suivie des fragments du même auteur relatifs aux rapports du physique et du moral et au commerce des esprits d'un monde à l'autre*. Ouvrage traduit de l'allemand par J. Tissot. Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1863, 483 p.

15. KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction, présentation et chronologie par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1993, 351 p.

16. KANT, Immanuel. *Anthropologie from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell, Editor Hans H. Rudnick, Introduction by Frederick Van de Pitte. Carbondale, II, 1996.

17. *Immanuel Kants Werke*. Akademie Textausgabe. Band VII. *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin, Walter de Gruyter § Co., 1968 (Oswald Külpe).

18. *Immanuel Kants Werke*. În Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Arthur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, Benzion Kellermann, Otto Schöndorfer. Band VIII. Vergelegt bei Bruno Cassirer. Berlin, 1923.

19. *Immanuel Kants Sämtliche Werke in sechs Bänden*. Erster Band. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, Hrsg. Felix Gross, Leipzig, Im Inselverlag, 1912.

20. KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1798.

21. *Kant's Vorlesungen.* Herausgegeben von der Academie der Wissenschaften zu Göttingen. Band II. *Vorlesungen über Anthropologie.* Erste Hälfte. Bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark. Berlin, Walter de Gruyter § Co., 1990.

22. *Kant's Vorlesungen.* Herausgegeben von der Academie der Wissenschaften zu Göttingen. Band II. *Vorlesungen über Anthropologie.* Zweite Hälfte. Bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark. Berlin, Walter de Gruyter § Co., 1997.

23. KIM, Soo Bae. *Die Entstehung der kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolff'schen Schule.* În: *Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Vol. V, Dissertation, Trier/ Frankfurt/ Main, 1994.

24. KIRCHMANN, Julius Hermann von. *Erläuterung zu Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Leipzig, 1869, 1893.

25. LINDSTEDT, David. «Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason». *Kant-Studien*, *90*, nr. 2, 1999, pp. 129–147.

26. MARQUARD, Odo. «Zur Geschichte des philosophischen Begrifs *Anthropologie* seit dem Ende des 18. Jahrhunderts». Im: *Colegium philosophicum. Joachim Ritter zum 60.Geburtstag.* Basel/ Stuttgart, 1965.

27. MENDUS, Susan. «Kant's Doctrine of the Self». *Kant-Studien*, *75*, nr. 1, 1984, pp. 55–64.

28. NEUKIRCHEN, Aloys. *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Phychologie.* Dissertation, München, 1914.

29. SCHINGS, Hans-Jürgen (hg.). *Der ganze Mensch. Anthropologie und Litteratur im 18.Jahrhundert.* DFG Symposion 1992. *Germanistische Symposien Berichtsbände*, nr. 15, 1994, Stuttgart/ Weimar.

30. SCHUBERT, Friedrich Wilhelm. «Einige Bläter Kants aus seiner Vorarbeiten zur Anthropologie». În: *Neue Preussische Provinzialblätter*, Vol. XII, 1857, pp. 51–61.

31. VAN DE PITTE, Frederick. *Kant as Philosophical Anthropologist.* The Hague, Martinus Nijhof, 1971, 120 p.

32. WICHMANN, Heinz. «Zum Charakterbegriff bei Kant». În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990, hrsg. von G. Funke, Bonn: Bouvier, 1991, pp. 509–519.

33. WILSON, Holly L. «A Gap in American Scholarship: Pragmatic Anthropology as the Application of Kantian Moral Philosophy». În: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990, hrsg. von G. Funke, Bonn: Bouvier, 1991, pp. 403–419.

34. WILSON, Holly L. «Kant's Integration of Morality and Anthropology». *Kant-Studien*, *88*, nr. 1, 1997, pp. 87–104.

Index de concepte german–român

Bezeichnung – desemnare
Bezeichnungsvermögen – facultate de desemnare
Böse – rău
Böse Wille – voință rea

Charakter – caracter
Charakteristische – caracteristic

Darstellung – prezentare
Dasein – existență
Denkungsart – mod de a gândi
Denkungsvermögen – facultate a gândirii
Diätetik – dietetică
Dichtende Einbildungskraft – imaginație compusă
Dichtkunst – artă poetică
Dichtung – ficțiune, poezie
Dichtungsvermögen – facultate poetică
Ding an sich – lucru în sine
Disposition – dispoziție
Dissipation – împrăştiere
Divinationsvermögen – facultate divinatorie
Dumme – imbecil
Dummheit – stupiditate

Egoism – egoism
Ehre – cinste, demnitate
[Ehrliebe]
Eigenheit – proprietate
[Eigenschaft]
Einbildung – imaginare
Einbildungskraft – imaginație
Einbildungskrankheit – boală a imaginației
Eindruck – impresie
Einfaltige – nerod
Einhelligkeit – unanimitate
Einstimmung – acord
Einzelne – individual
Empfänglichkeit – capacitate de a primi impresii, receptivitate
Empfindelei – sentimentalitate afectată
Empfindsamkeit – sentimentalitate
Empfindung – senzație, simțire
Empfindungsart – mod de receptare
Endzweck – scop final
Erfahrung – experiență
Erfahrungserkenntnis – cunoaştere prin experiență
Erhaben(e) – sublim
Erkennen – cunoaştere
[Erkenntnis]
Erregbarkeit capacitate de excitare
Erregung – excitație
Errinnerungsvermögen – facultate a memoriei
Erscheinung – fenomen
Experiment – experiment

Fähigkeit – capacitate
Fakultät – împuternicire
Fertigkeit – iscusință
Figur(e) – figură, formă
Form – formă
Freie Willkür – liber arbitru în ipostaza sa liberă
Freiheit – libertate
Freude – bucurie
Fühlbar – sensibil
Fühlen – simțire
Furcht – teamă

Gattung – specie
Gebot – poruncă
Gebrauch – întrebuințare
Geck – nebun
Gedächtnis – memorie
Gedanke – idee
Gedankenvorstellung – reprezentare a ideii
Gefühl – sentiment
Geist –spirit
Gegenstand – obiect
Geheis – poruncă
Geistesgenuss – desfătare spirituală
Gelust – poftă
Gemeine Wesen – existență socială
Gemeinschaft – comunitate
Gemeinsinn – simț comun
Gemüth – suflet
Gemüts(an)lage – predispoziție sufletească
Gemütsgabe – dar al sufletului
Gemütskraft – facultate a sufletului
Gemütsschwache – slăbiciune a sufletului
Gemütsstimmung – dispoziție a sufletului
Gemütsstörung – tulburare a sufletului
Gemütsverstimmung – indisponibilitate a sufletului
Gemütszustande – stare a sufletului
Genuss – desfătare
Genussinn – simț al desfătării
Geschicklichkeit – iscusință
Geschlecht – gen
Geschmack – gust
Geschmacksregel regulă de gust
Geselligkeit – sociabilitate
Gesellschaft – societate
Gesetz – lege
Gesetzlich – legal, legic
Gesetzgebung – legiferare
Gesetzlichkeit – legalitate
Gesetzmässig – legic, legitim
Gesinnung – dispoziție
Gestalt – figură, formă
Gestört – maniac
Gewandtheit – abilitate
Glaube – credință
Glückseligkeit – fericire
Gott – Dumnezeu
Grille – nebunie
Grillenfänger – capricios
Grillenkrankheit – boală mintală
Grund – temei
Grundregel – regulă de bază
Grundsatz – principiu
Gültig – valabil
Gut – bun
Gute, das – bine

Handlung – acțiune
Hang – tendință
Hinbruten – apatie
Höchstes Gut – binele suprem
Humanität – umanitate

Ideal – ideal
Idee – idee
Imperativ – imperativ
Innere Sinn –simț intern
Interesse – interes

Kenntnis – cunoștință
Klugheit – perspicacitate

Klugheitsmaxime – maximă a perspicacității
Klugheitsprinzip – principiu al perspicacității
Können – putință
Kraft – forță
Kretine – cretin
Kritik – critică
Kultur – cultură
Kunst – artă
Kunstgeschieck – aptitudine artistică
Kunstgriff – artificiu
Kunstvermögen – facultate creatoare

Laune – umoare
Laffe – găgăuță
Laster – viciu
Leben – viață
Lebensart – mod de viață
Lebenskraft – forță vitală
Lehre – teorie
Liebe –iubire
Lust – plăcere

Macht – putere
Mannigfaltiges – divers
Materie – materie
Maxime – maximă
Mein und Dein, das – ceea ce este al meu și al tău
Meinung – opinie
Menschengattung – specie umană
Menschennatur – natură umană
Menschensinn – simț
Menschheit – umanitate
Metaphysik – metafizică
Methode – metodă
Methodologie – metodologie

Moralität -- moralitate
Muster – model
[Musterhaft]
Mut – curaj

Nachahmung – imitație
Nachdenken – reflecție
[Nachgrübeln]
Narr – smintit
Nation – națiune
Natur – natură
Naturanlage – predispoziție naturală
Naturelle – dispoziție naturală
Naturzustande – stare naturală
Nebenvorstellung – reprezentare secundară
Neigung – înclinație
Not – nevoie
Nötig – necesar
[Notwendig]
Noumenon -- noumen

Object – obiect
Object an sich – obiect în sine

Person – persoană
Persönlichkeit – personalitate
Pflicht – datorie
Pflichtbegriff – concept de datorie
Pflichtgesetz – lege a datoriei
Pflichtmässig – conform a datoriei
Phänomen – fenomen
Phantäsie – fantezie
Physionomik – fizionomie
Pinsel – nătărău
Poesie – poezie
Praktische Vernunft – rațiune practică

Praxis – practică
Prinzip – principiu
Privatsinn – simț personal
Produktive Einbildungskraft – imaginație productivă

Qualität – calitate

Raptus – acces de furie
Realität – realitate
Recht – drept, dreptate, justiție
Recht des Schwächeren – dreptul celui mai slab
Rechtmässig – legal, legitim
Reflexion – reflecție
Reflexionsvermögen – facultate de reflecție
Regel – regulă
Reiz – excitație
Religion – religie
Reproduktive Einbildungskraft – imaginație reproductivă
Rezeptivität – receptivitate

Sache – lucru, obiect
Schein – aparență
Scheinvermögen – facultate a aparenței
Schönheit – frumos
Schöpferische Einbildungskraft – imaginație creatoare
Schuld – vină
Schwärmerei – exaltare
Seele – suflet
Seelenkraft – forță a sufletului
Seelenkrankheit – boală a sufletului
Seelenlosigkeit – deficiență a sufletului
Seelenorgan – organ al sufletului
Sehnsucht – dor
Selbstbestimmung – autodeterminare
Sensation – senzație
Sinn – sens, simț
Sinnenempfindung – percepție
Sinnengefühl – sentiment al simțurilor
Sinnenlust – plăcere sensibilă
Sinnenschein – aparență sensibilă
Sinnenvermögen – facultate sensibilă
Sinnenvorstellung – reprezentare sensibilă
Sinnlichkeit – sensibilitate
Sitte – morav
Sittengesetz – lege morală
Sittlichkeit – moralitate
Sozialität – socialitate
Spezies – specie
Spiel – joc
Sprache – limbaj, limbă
Staat – republică, stat
Staatsbürger – cetățean
Stimmung – dispoziție
Substanz – substanță
Symbol – simbol
System – sistem

Talent – talent
Tat – faptă
Tätigkeit – activitate
Täuschung – iluzie
Temperament – temperament
Tendenz – tendință
Tollheit – nebunie furioasă
Tor – prost
Transzendent – transcendent
Transzendental – transcendental

Trieb – instinct
Triebfeder – impuls
Tugend – virtute

Übel – rău
Übereinstimmung – acord
Überhaupt – în genere
Überlegung – reflecție
Übersinnlich – suprasensibil
Umgang – societate
Umgangsneigung – înclinație către sociabilitate
Unangenehm – dezagreabil
Unempfindlichkeit – lipsă de senzație
Unfähigkeit – incapacitate
Unklugheit – lipsă de perspicacitate
Unlust – neplăcere
Unrecht – nedrept
Unsinnigkeit – nebunie
Unterscheidungsgeschmack – gust distinctiv
Untugend – lipsă de virtute
Unvermögen – incapacitate, non-facultate
Unvernunft – neraționalitate
Urteilskraft – facultate de judecare
Unwillkürlich – involuntar
Ursache cauză
Urteil – judecată

Verähnlichungsvermögen – facultate de asimilare
Verfassung – constituție
Vergegenwärtigung – întruchipare
Vergnügen – amuzament
Verhalten – comportament
Vermögen – facultate
Vernunft – rațiune
Vernunftbegriff – concept al rațiunii
Vernunftelei – sofism
Vernunfteln – a raționa
Verrückt – alienat
Versinnlichung – sensibilizare
Verstand – intelect
Verstandesbegriff – concept al intelectului
Verstandesvermögen – facultate a intelectului
Verstandesvorstellung – reprezentare intelectuală
Verwandtschaft – afinitate
Volk – popor
Vollkommenheit – perfecțiune
Vorempfindung – prevestire
Vorhersage – prevedere
Vorhersehen – viziune anticipată
Vorhersehungsvermögen – facultate a previziunii
Vorsehung – providență
Vorstellung – reprezentare
Vorstellungskraft – facultate de reprezentare

Wahnsinn – demență
Wahnwitz – iraționalitate
Wahrheit – adevăr
Wahrsagergabe – darul prezicerii
Wahrsagungswissenschaft știință a prezicerii
Weissagen – ghicit
Weltbürger – cetățean al lumii
Wert – valoare
Wesen – esență, ființă
Widerspruch - contradicție
Widerstand opoziție

Wille -- voință
Willkür – liber arbitru
Willkürlich – arbitrar
Wirklich – real
Wirklichkeit – realitate
Wirkung – efect
Wissen – cunoştinţă
Witz – agerime
Wohl – bine
Wohlleben - bunăstare
Wohlgefallen – satisfacție
Wohlgeschmack – gust afectiv
Wollen -- voliție
Wunsch – poftă

Zeichen -- semn
Zufällig – accidental
Zufriedenheit – satisfacție
Zurückrufende Einbildungskraft – imaginație recompusă
Zustande – situație
Zweck - scop
Zweckmässig – final
Zweckmässigkeit – finalitate
Zweckwidrig – contrar scopului

Index tematic

CUPRINS

Cartea a doua.
SENTIMENTUL DE PLĂCERE ȘI DE NEPLĂCERE

Cartea a treia. DESPRE FACULTATEA DORINȚEI

Partea a doua
ANTROPOLOGIA
Caracteristica antropologică. Despre modalitatea de a cunoaşte interiorul omului după exterior